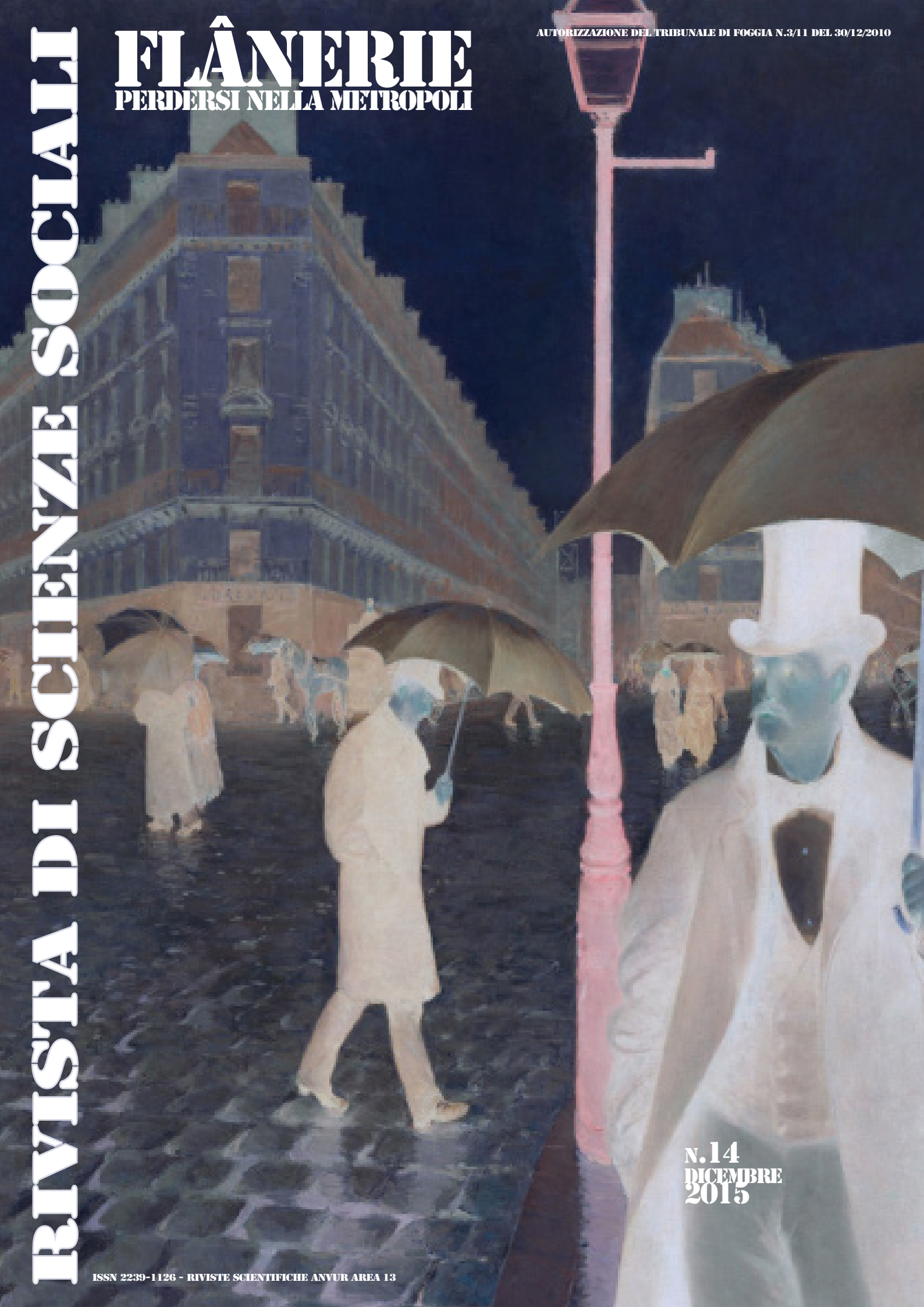


FLÂNERIE

PERDERSI NELLA METROPOLI

AUTORIZZAZIONE DEL TRIBUNALE DI FOGGIA N.3/11 DEL 30/12/2010



N.14
DICEMBRE
2013

RIVISTA DI SCIENZE SOCIALI



riviste scientifiche Anvur area 13
autorizzazione del Tribunale di Foggia n.3/11 del 30/12/2010
ISSN 2239-1126

Direttore Editoriale Massimo Canevacci
Direttrice Responsabile Anna Maria Di Miscio

Comitato Scientifico

Massimo Canevacci - Luisa Valeriani
Irene Strazzeri - Luca Simeone - O. Kyra Pistilli

INDICE

Flânerie. Perdersi nella metropoli, Riccardo Campa 5

Gramsci e Keats, Massimo Canevacci 22

Il cyberpunk. Post-moderno e tecno-cultura, Luca Benvenga 31

Per una storia del paternalismo democratico, Francesco Perrone 35

Lo scienziato sociale e l'Islam europeo, Barbara G.V. Lattanzi 43

Il quartiere della Magliana e la sua banda, Francesco Landolfi 48

Le mutilazioni dei genitali femminili, Laura Sugamele 60

Il senso del sacro, Danilo Campanella 65

FLÂNERIE
PERDERSI NELLA METROPOLI



LA FLÂNERIE COME TECNICA DI RICERCA DELLA SOCIOLOGIA VISUALE

RICCARDO CAMPA

Recentemente, alcuni studiosi hanno recuperato la *flânerie* come tecnica di ricerca nell’ambito della sociologia visuale. In questo articolo, adottando la prospettiva della storia delle idee, si ricostruiscono e analizzano in sequenza cronologica i fattori che hanno permesso l’incontro tra sociologia, fotografia e *flânerie*. L’idea – apparentemente banale – di studiare il tessuto urbano di una metropoli, vagando senza meta prestabilita, setacciando anche le aree periferiche, osservando e fotografando dati marginali e anomali in cerca dell’effetto *serendipity*, presuppone in realtà una profonda trasformazione concettuale e metodologica della stessa scienza sociale.

Sociologia e fotografia: un matrimonio difficile

Sociologia e fotografia nascono insieme, nel XIX secolo, o addirittura nello stesso anno – il 1839 – secondo la ricostruzione di Howie Becker (1974), ma le strade delle due discipline si separano quasi subito. Il motivo della separazione è da imputare più alla sociologia che non alla fotografia. Altre scienze naturali e sociali, in particolare l’antropologia, ne fanno uso proficuo e continuato. La scienza fondata da Auguste Comte e istituzionalizzata da Émile Durkheim è stata meno assidua nell’uso di questo strumento d’indagine. La ragione principale è che, sotto l’influsso del positivismo, si è data come obiettivo primario lo studio della società industriale moderna attraverso metodi quantitativi, nella speranza di scoprire leggi analoghe a quelle delle scienze naturali.

Per descrivere e analizzare le strutture sociali, le classi, i ceti, l’organizzazione statale, l’economia di mercato, la divisione del lavoro, la vita religiosa, il ruolo della scienza e della tecnica nella società, la struttura della famiglia, ecc., non è strettamente necessario visualizzare l’oggetto di studio. Comte



RICCARDO CAMPA

sugeriva che il laboratorio del sociologo è la storia. Dunque, nei libri di storia vi sono i dati essenziali per comprendere le trasformazioni sociali davvero rilevanti. Anche chi ha abbandonato la “sociologia storica” dei fondatori per studiare il solo presente, passando da una rappresentazione diacronica a una sincronica, non deve necessariamente avvalersi degli occhi, dello sguardo, dell’osservazione diretta. Si può, per esempio, parlare della classe operaia, senza aver mai messo piede in una fabbrica.

I questionari vengono spesso spediti dai sociologi per posta, un tempo cartacea e oggi elettronica, rilevando i dati necessari, senza stabilire alcun contatto fisico, verbale o visivo con il gruppo umano studiato. Per scrivere un’opera come *Il Suicidio*, per citare uno dei più noti capolavori della letteratura sociologica, Durkheim si è avvalso di dati statistici. Diversa la situazione per l’antropologia, che si è data inizialmente il compito di studiare quelle che – con una terminologia oggi considerata politicamente scorretta – venivano chiamate “società selvagge” o “società primitive” (e che successivamente verranno denominate “società non industriali” in contrapposizione alle “società industriali”, o “società semplici” in contrapposizione alle “società complesse”), e lo ha fatto attraverso il metodo etnografico, la raccolta di testimonianze dirette e l’osservazione partecipante.

Antropologi come Bronislaw Malinowski o Alfred Reginald Radcliffe-Brown non potevano che andare di persona nelle isole Trobriand o nelle isole Andamane, per interagire direttamente con gli indigeni. Una volta sul posto, come non poteva venire l’idea di raccogliere anche una documentazione fotografica? L’incontro dell’antropologia con la fotografia, la nascita dell’antropologia visuale, era insomma un evento naturale, forse inevitabile. Le ricerche di Margaret Mead e Gregory Bateson, culminate nell’opera *Balinese Character* (1942), sono in questo senso esemplari.

Diversa, più complessa, meno ovvia è stata la nascita della sociologia visuale. Non che mancassero nell’Ottocento sociologi di indirizzo alternativo al paradigma dominante, che potevano già allora fornire le basi teoriche per favorire tale incontro, ma pare piuttosto evidente che, sin dall’inizio, tra sociologia e fotografia è stato un “matrimonio difficile”.

Diversi “elementi” sono dovuti apparire sul palcoscenico della storia delle idee, prima che le due discipline potessero convolare a giuste nozze. Altri e ulteriori elementi hanno poi favorito il riconoscimento della *flânerie* come tecnica di ricerca della sociologia visuale. Nel prosieguo dell’articolo affronteremo uno ad uno, separatamente, questi elementi, questi tasselli della storia culturale europea, per giungere a sintesi e spiegare la nascita di questo “composto metodologico”.

Si badi che il nostro riferimento a “elementi” e “composti” non è affatto casuale. Alla metafora chimica è ricorso per primo il fondatore della storia delle idee, Arthur Lovejoy, il quale tendeva a vedere le idee come elementi semplici che, variamente combinati, danno vita a qualsiasi sistema filosofico (Campa 2014).

Physiologie du flâneur

Il primo elemento fondamentale per l’utilizzo della *flânerie* come tecnica di ricerca sociologica è, ovviamente, la nascita e la concettualizzazione della *flânerie* stessa, nonché di chi la pratica, il *flâneur*, il cittadino

acculturato che passeggia lentamente per la città senza una meta precisa, si immerge nella folla, si confonde tra gli altri cittadini impegnati nel lavoro o nello *shopping*, ma solo per osservarne attentamente, e talvolta criticamente, i comportamenti.

Per registrare la nascita di questa figura sociale dobbiamo immergerci noi stessi nella capitale della Modernità, la Parigi del XIX secolo. Charles Baudelaire, nelle sue poesie e nei suoi scritti in prosa, ci ha lasciato una testimonianza vivissima di quell’ambiente e non ha mancato di tratteggiare la figura del *flâneur* (Baudelaire 1964: 9). Walter Benjamin mette poi a confronto la nozione di *flâneur* di Baudelaire, con quella di Edgar Allan Poe, prestando attenzione in particolare al racconto “The Man of the Crowd”, e quella di E. T. A. Hoffmann, nel racconto “The Cousin’s Corner Window”.

Espone così il *flâneur* in azione a Parigi, a Londra e a Berlino, mostrandone affinità e divergenze. Proprio riprendendo la caratterizzazione di Baudelaire, Benjamin (1974: 34) definisce il *flâneur* un «botanico del marciapiede». Caratterizzazione che è stata poi ripresa anche in uno studio dedicato a Georges Perec, esemplare di *flâneur* del XX secolo (Schulte 2008).

La letteratura sull’argomento, dunque, non manca. Tuttavia, per definire adeguatamente questa figura, preferiamo tornare alle fonti primarie, rivolgendo l’attenzione alle cosiddette “fisiologie”. Le fisiologie rappresentano un genere letterario ottocentesco che ha avuto vita breve, ma ha lasciato un segno comunque apprezzabile nella cultura francese. Il carattere distintivo di questo genere è stato descritto da Benjamin (2006: 68) come una “parade of bourgeois life”, dove tutto viene passato in rassegna: «Days of celebration and days of mourning, work and play, conjugal customs and bachelors’ practices, the family, the home; children, school, society, the theater, character types, professions». Scrutinando pressoché tutto quanto accadeva nella tumultuosa vita della metropoli, i fisiologi – antesignani degli odierni antropologi urbani – non potevano tralasciare la figura del *flâneur*.

In particolare, ci affideremo agli indizi che ci ha consegnato una delle più note “fisiologie” della prima metà del XIX secolo: *Paris, ou Le livre des cent et un* (1832). Da essa emerge un’immagine ambivalente di questo emblematico protagonista della vita parigina. Il *flâneur* viene citato ripetutamente nei vari volumi dell’opera, talvolta in termini spregiativi, tal’altra elogiativi.

Dal testo “Les bibliothèques publiques”, compilato da un sedicente bibliofilo, in calce P. L. Jacob, che altro non era se non lo pseudonimo dello scrittore Paul Lacroix, ne esce un’immagine piuttosto negativa. Il testo è fondamentalmente una denuncia della mala gestione delle biblioteche pubbliche, ove, a causa della negligenza dell’amministrazione, preziosi volumi vengono conservati in disordine, danneggiati e spesso anche trafugati.

In particolare, la denuncia riguarda la *Bibliothèque du roi*, insieme la più ricca di volumi e la più abusata dai frequentatori. I suoi frequentatori tipici sono “batteurs de pavé” e “flâneurs sans asile”, le cui caratteristiche più evidenti sono la pigrizia e l’indolenza (Jacob 1832: 203). L’autore non usa giri di parole per esprimere il suo sdegno e la pessima opinione che si è fatto del *flâneur*: «Ma conviction est encore renforcée par l’aspect des autres bibliothèques publiques, trop éloignées du centre de la ville pour agréer à pareille tourbe de flâneurs désœuvrés, ennuyés, dissipateurs de temps, picoreurs inévitables de tout spectacle gratuit» (Jacob 1832: 204).

Jacob, con la sua invettiva, ci offre un’informazione molto importante, la cui gravidanza diventerà ancora più evidente nel prosieguo di questo articolo: i *flâneurs* battono le vie del centro, gli ambienti mondani, i quartieri affollati, non le periferie! È dunque scorretto inferire dalla lentezza del *flâneur* una sorta di ribellione nei confronti della modernità.

Se Lacroix è piuttosto acido, vi sono anche autori che offrono un’immagine più romantica e accattivante del *flâneur de la grande ville*, al punto che paiono identificarsi con questa figura. Perciò, parliamo di fisiologie come “fonti primarie”. È il caso del poeta e letterato Amédée Pommier, autore del testo *Les fêtes publiques*. Che si tratti di un’auto-rappresentazione emerge dal seguente passaggio: «Qui ne connaît le carré Marigny? Lequel de nous autres, flâneurs de la grande ville, n’est allé plus d’une fois promener son désœuvrement dans ce vaste emplacement, rendez-vous immémorial des joueurs de paume, des joueurs de ballon, des joueurs de boule, et des joueurs de quilles?» (Pommier 1832: 114). Il testo rivela che Pommier (1832: 96) è tutt’altro che entusiasta delle feste pubbliche. Lo annoia il fatto che queste grandi solennità *obbligano* a

divertirsi, ad essere felici, o a mostrarsi tali, nella più grande ipocrisia. Sicché, queste solennità finiscono per instillare nel *flâneur* una tristezza profonda, un sentimento misantropico, un temporaneo disgusto per l'esistenza.

Anche questo è un tipico segno della modernità. Non si vive più in piccole comunità agricole, ove tutti i membri si conoscono personalmente e festeggiano insieme le ricorrenze significative, per lo più religiose. Nella metropoli moderna, ci si ritrova anonimi e spesso soli, immersi in una massa che festeggia per ordine superiore, con il sospetto che anche tutti gli altri fingano di festeggiare.

Questo è particolarmente vero per il *flâneur*, in quanto abitualmente dedito all'ozio. Nelle società pre-moderne, si attendevano le feste pubbliche con trepidazione, giacché esse erano un'occasione di riposo dal duro lavoro nei campi o nelle officine e offrivano la possibilità di consumare cibi e bevande prelibate che non erano disponibili ogni giorno. Ma il *flâneur* fa festa tutti i giorni dell'anno ed è un frequentatore assiduo di caffè e ristoranti.

La festa pubblica elimina la differenza tra folla e *flâneur*, minando il senso stesso della sua esistenza. Di regola, egli si mescola alla folla, ma ne rimane in fondo distinto. La folla è affaccendata, mentre lui è sfaccendato. La folla si sposta a passo svelto. Lui cammina lentamente, ciondolando sotto i portici, con le mani dietro la schiena e l'ombrello sotto braccio.

Gli occhi della folla guardano dritto o restano fissi sul selciato, quelli del *flâneur* guardano intorno. I pensieri della folla sono rivolti al lavoro, alla famiglia, alla casa, a ciò che deve essere fatto nelle prossime ore, se non nei prossimi minuti.

Quelli del *flâneur* vagano liberi, in attesa di fissarsi su un particolare, su una donna, su un libro, senza alcuna preordinazione. La festa pubblica fa saltare completamente questo schema. Sicché, non sorprende che renda infelice il *flâneur*, proprio mentre rende apparentemente felice la folla. Ma non c'è nel vagabondo urbano alcuna nostalgia per la civiltà premoderna. C'è, piuttosto, un senso d'attesa. Anche questa festa passerà.

Nel sesto volume dell'opera, si trova un testo dedicato esclusivamente al nostro. È intitolato *Le flâneur a Paris*, ed è significativamente firmato "Un Flâneur". Si tratta dunque di un'auto-rappresentazione esplicita. L'aspetto più sorprendente è che l'anonimo autore utilizza concetti e categorie della sociologia più recente, quando la sociologia ancora non è nata. Paragona la società a un grande teatro in cui le persone interpretano ruoli. La teoria dei ruoli inizia a caratterizzare la sociologia intorno alla metà del XX secolo.

L'analogia drammaturgica della vita sociale è, invece, un'idea che sarà sviluppata dal sociologo Erving Goffman e da antropologi come Edmund Leach, Victor Turner e Clifford Geertz, nella seconda metà del XX secolo. Queste le sue parole: «Ce monde est un vaste théâtre où mille acteurs différents d'humeur, de costume, de caractère, masqués, musqués, grimés, gourmés, tondus, frisés, bariolés en cent manières, se disputent les premiers rôles et se montrent à peine dignes des moins importants» (Un Flâneur 1832: 96).

Secondo l'anonimo autore dell'articolo, sarebbe uno spreco se un simile spettacolo non avesse il suo spettatore. Perciò, i *flâneurs* sono necessari. Ci racconta che questi curiosi protagonisti della vita parigina sono "attori emeriti" ai quali la Provvidenza ha consentito di condurre una dolce vita, garantendo loro «les loges et le parterre».

L'autore si ripropone, dunque, di fornire un ritratto della sua morale, dei suoi ritmi e dei suoi piaceri, ma soprattutto di dimostrare l'utilità del ruolo che occupa nella "catena degli esseri sociali".

Il *flâneur* è descritto come il primo bisogno di un'età avanzata, come la più alta espressione della civiltà moderna. Tuttavia, viene anche sottolineato che questa figura non è una novità assoluta. Esiste dalla notte dei tempi.

Il erre, sous la figure du serpent, dans le paradis terrestre; et je ne rappelle pas sans quelque orgueil, que le rôle a été joué d'abord par un confrère. [...] C'est Homère visitant les cités de la Grèce antique; recueillant leurs traditions, leurs dieux, leurs combats, leurs héros, et formant, de l'ensemble de ces récits fabuleux, l'oeuvre la plus élevée qu'ait enfantée l'imagination humaine. C'est Hérodote allant, sur les bords du Nil, visiter pieusement le berceau des sciences et des arts de sa patrie, pour transmettre à la postérité le fruit de ses curieuses recherches. C'est Pythagore portant jusqu'au Gange sa course vagabonde, et, comme l'abeille, composant le



miel de sa philosophie, des tributs réunis, par son habile picorée, en mille lieux divers (Un Flâneur 1832: 97).

Dunque, non senza orgoglio, l'autore dichiara che erano "confratelli" il serpente tentatore della *Genesi*, Omero, Erodoto e Pitagora. Demoni, poeti, storici e filosofi sono gli antenati del moderno *flâneur*. Si tratta, come si può notare, di figure associate alla conoscenza. Ma c'è dell'altro.

Sono anche figure primordiali, che arrivano prima delle altre, che aprono strade, come il Giano Bifronte dei Romani e il San Giovanni Battista dei cristiani, non a caso festeggiati in occasione delle porte solstiziali. L'autore cita nell'ordine: il capostipite di tutti i demoni, il primo dei poeti, il "padre della storia" (Cicerone, *De legibus*, I, I, 5) e il primo dei filosofi, o quantomeno l'inventore del termine "filosofia". Friedrich Nietzsche si chiedeva: se «l'ozio è il padre di ogni filosofia», dobbiamo dedurne che «la filosofia è un vizio»?

Un proverbio inglese dice che «il diavolo si serve degli oziosi». Ebbene, questo "diavolo" non è altro che la conoscenza, la quale non può nascere se non ci si ferma a riflettere. Dunque, il messaggio è piuttosto chiaro: la *flânerie* è indubbiamente un vizio, ma senza di essa non vi sarebbe stato alcun progresso nella storia umana.

Il moderno *flâneur*, però, non è più né poeta né filosofo: «C'est un des effets de la division du travail dans nos sociétés qui se croient perfectionnées parce qu'elles sont vieilles. Elles offrent d'ailleurs un champ si vaste à l'observation, qu'il ne reste à ceux qui s'y livrent, ni force ni temps pour accomplir une autre tâche. Tenez-vous donc pour averti que mon flâneur à moi, le flâneur du dix-neuvième siècle, est flâneur, et rien de plus (Un Flâneur 1832: 98). L'autore tira dunque in ballo anche "la divisione del lavoro". Si tratta di un concetto chiave della sociologia, al quale faranno ampio riferimento Karl Marx e Friedrich Engels ne *L'ideologia tedesca*, opera scritta tra il 1845 e il 1846, mentre Durkheim pubblicherà *La division du travail social* nel 1893.

La presenza di questo fecondo concetto in un libro divulgativo del 1832 non deve però sorprendere più di tanto, giacché l'idea di divisione del lavoro era già stata introdotta da Bernard Mandeville nella sua *Fable of the Bees: or, Private Vices, Publick Benefits*, risalente al 1714 e pubblicata in francese alcuni anni più tardi con il titolo *La fable des abeilles* (Mandeville 1750).

Resta, però, ancora da spiegare come si procacci da vivere questo dissipatore di tempo. L'autore chiarisce che, per impersonare questo ruolo, bisogna disporre di tutto il proprio tempo. I professionisti che passeggiano nei ritagli di tempo sono, infatti, solo dei *musards*, dei sognatori, non dei *flâneurs* a

pieno titolo: «L’avocat qui manque l’heure de sa plaidoirie, en s’arrêtant devant les étalages du Pont-Neuf, le théâtre de Polichinelle, ou la boutique de Lerebours le médecin qui laisse passer l’heure de la consultation, en épuisant une question de politique avec un peintre qu’il a rencontré sur le pont des Arts: ce sont là des musards, mais des flâneurs, jamais...» (Un Flâneur 1832: 98).

Dunque, che sarà mai questa Provvidenza che consente al frequentatore delle strade parigine di partecipare al teatro della vita nella veste di spettatore e non di attore o comparsa come tutti gli altri? L’autore lo chiarisce poco dopo: la pensione o la rendita. Solo questa condizione economica consente di praticare la *flânerie* a tempo pieno:

«Tant qu’il n’a pas franchi le seuil de sa porte, le flâneur n’est qu’un homme comme un autre: un général en retraite, un professeur émérite, un ancien négociant, un diplomate en disponibilité, que sais-je! ce qu’on est ou ce qu’on sera. Quand il a touché le sol de la rue, humé la poussière du boulevard ou le brouillard de la Seine, il entre en action, et c’est là que nous nous en emparons» (Un Flâneur 1832: 100).

Anche questo elemento vale come riprova a favore della nostra interpretazione, che vuole il vagabondo urbano essere tutt’altro che un passatista. Poiché beneficia di una rendita o di una pensione, se fosse davvero allergico alla metropoli, ribelle alla modernità, nostalgico della tradizione, potrebbe senza pena rifugiarsi in una tranquilla periferia o addirittura in campagna. Invece continua a battere il selciato urbano.

Padrone del suo tempo, acuto osservatore, il borghese pensionato o beneficiario di una piccola rendita, può permettersi di condurre una vita imprevedibile. A condurlo su una strada, piuttosto che su un’altra, in un ristorante o un caffè, può essere il dettaglio più impensabile, il più leggero incidente: «une feuille qui vole, un pied mignon, une taille bien prise...» (Un Flâneur 1832: 105).

Ciò che lo lascia piuttosto indifferente è, invece, l’avvenimento politico. L’autore della fisiologia ci confessa di essere troppo egoista per interessarsi di tumulti e rivoluzioni. Questi sono eventi che lascia volentieri al *badaud*, il cittadino-massa, la cui attenzione passiva è per l’appunto attirata da fatti strani e violenti (Un Flâneur 1832: 104). Folle composte da *badaud* si radunano laddove si verifica un incidente o prende corpo una manifestazione. Il *flâneur* ha altro da fare, ha sentieri ben diversi da percorrere. Per questo disimpegno politico, il botanico del marciapiede si attirerà le critiche di Benjamin.

Nella Francia del XIX secolo, e in particolare a Parigi, tumulti e rivoluzioni sono tutt’altro che eventi rari. Ma, soprattutto, sono eventi importanti, che hanno ripercussioni su tutta la storia mondiale. Non a caso Marx ci ha lasciato scritti molto intensi sugli eventi parigini, come *Le lotte di classe in Francia, Il 18 brumaio di Luigi Bonaparte* e *La guerra civile in Francia*.

Eppure, di tutto questo, il *flâneur* non ci ha lasciato alcuna testimonianza nei suoi diari, nelle sue poesie, nelle sue fisiologie. Considerando la sua superiore intelligenza rispetto al *badaud* e il suo apprezzabile talento letterario, si tratta di una mancanza imperdonabile. Ci ha, però, lasciato la memoria della *flânerie*, e non è detto che sia poco.

Georg Simmel: l’attenzione alla dimensione visuale della vita sociale

Un secondo elemento fondamentale, per la riscoperta della *flânerie* come tecnica di ricerca sociologica, è il riconoscimento della crescente importanza della dimensione visuale nella vita delle metropoli moderne. Simmel è il prototipo del “sociologo impressionista”, che osserva la vita sociale attorno a se e cerca di distillare da queste osservazioni i tratti essenziali della civiltà moderna e, più in generale, le forme della società umana. Vede quello che tutti hanno davanti agli occhi e che, però, non vedono.

Per esempio, si rende conto che la modernizzazione delle città e le nuove condizioni di vita nelle metropoli hanno un impatto sul nostro stesso modo di percepire la realtà. In genere, nota Simmel, quello che noi *vediamo* di una persona è interpretato attraverso ciò che noi *sentiamo* da quella persona, mentre il contrario è meno frequente.

Epperò, nella metropoli, si registra una predominanza della dimensione visuale sulla dimensione auditiva, non solo perché – come ha magistralmente mostrato Benjamin con i suoi studi sulle *Arcades* parigine – nella metropoli è sempre giorno, grazie all’illuminazione a gas ed elettrica, e non solo perché nel piccolo villaggio la gente ha più occasioni di incontrare conoscenti e parlare, ponendo *ipso facto* la personalità al di sopra

dell’aspetto, ma anche perché nella metropoli ogni cittadino è *costretto* a guardare gli altri continuamente da un’altra innovazione tecnologica: i mezzi di trasporto urbani. Lasciamolo spiegare a Simmel:

Before the development of buses, trains, and streetcars in the nineteenth century, people were not at all in a position to be able or to have to view one other for minutes or hours at a time without speaking to one another. Modern traffic, which involves by far the overwhelming portion of all perceptible relations between person and person, leaves people to an ever greater extent with the mere perception of the face and must thereby leave universal sociological feelings to fully altered presuppositions. (Simmel 2009: 573)

L’osservazione diventa ancora più pregnante nel XX secolo, con l’invenzione e la costruzione di tentacolari linee metropolitane nelle maggiori città del mondo. Ogni giorno, i pendolari e i viaggiatori occasionali si guardano per ore, nei vagoni e nelle stazioni, senza rivolgersi parola. Si tratta di un’osservazione significativa non solo per la sociologia urbana, ma anche per la sociologia visuale. Se il cittadino sa che, spostandosi nella metropoli, è continuamente esposto all’osservazione di altri esseri umani, con i quali non interagirà verbalmente, più che concentrarsi sul *cosa dire* si concentrerà sul *come apparire*.

O, meglio, cercherà comunque di comunicare, ma lo farà attraverso l’aspetto, la pettinatura, il vestiario, la postura, in una parola: curerà il *look* molto più di quanto non facevano i suoi antenati nei villaggi pre-industriali. Un sociologo che, concentrandosi su dati statistici o affidandosi soltanto a questionari spediti per posta, mancasse di osservare direttamente – e magari fotografare o filmare – il modo in cui gli esseri umani comunicano attraverso il *look*, attraverso simboli visivi più che simboli auditivi, perderebbe una porzione davvero significativa della realtà sociale.

Simmel non perde affatto di vista questi aspetti, tanto che – non sorprendentemente – torna su di essi in altre ricerche. Per esempio, quando nota che il desiderio umano di compiacere l’ambiente sociale contiene due tendenze contraddittorie: «On the one hand, it contains kindness, a desire of the individual to give the other joy; but on the other hand, there is the wish for this joy and these “favors” to flow back to him, in the form of recognition and esteem, so that they be attributed to his personality as values» (Simmel 1950: 338).

Queste due tendenze giocano un ruolo anche in relazione all’apparire, al modo di vestire, di adornarsi.

One adorns oneself for oneself, but can do so only by adornment for others. It is one of the strangest sociological combinations that an act, which exclusively serves the emphasis and increased significance of the actor, nevertheless attains this goal just as exclusively in the pleasure, in the visual delight it offers to others, and in their gratitude. For, even the envy of adornment only indicates the desire of the envious person to win like recognition and admiration for himself; his envy proves how much he believes these values to be connected with the adornment (Simmel 1950: 339).

Da un lato vogliamo deliziare gli altri, stimolare il loro piacere visuale, mettendo in mostra ciò che ci appare più bello di noi stessi e dei nostri adornamenti, ma nel contempo speriamo di ottenere ammirazione o, almeno, invidia. Perché anche l’invidia è una conferma del valore esibito. Tutte queste interazioni sensoriali chiedono di essere osservate e documentate dall’occhio attento del sociologo o dell’antropologo, e non ignorate o lasciate al disprezzo moralistico dei nostalgici della civiltà premoderna.

Charles Peirce: il flâneur come metafora di una coscienza impossibile

Un terzo elemento fondamentale per il recupero della *flânerie* come tecnica di ricerca sociologica è l’ingresso della figura del *flâneur* nelle analisi filosofiche e scientifiche. Si dice che il primo studioso a utilizzare il concetto di *flâneur* nelle proprie ricerche, sia stato Benjamin nel XX secolo. Attraverso Benjamin, il concetto avrebbe poi raggiunto altri cultori di scienze umane e sociali, come Anthony Giddens e Zygmunt Bauman. Questo è fondamentalmente vero, ma una precisazione è necessaria. Benjamin è soltanto il primo filosofo che analizza questa figura *sistematicamente*.

Il concetto di *flâneur* era infatti già entrato negli scritti di altri studiosi nel XIX secolo. È qui, per evitare di



tornare su esempi già noti, faremo riferimento a un saggio di Charles Sanders Peirce del 1893. Ma non si tratta solo di evitare di dire ciò che già è stato detto. Le ragioni di questa scelta diventeranno ancora più chiare nel prosieguo del saggio. Peirce, come altri suoi contemporanei, era un polimatico.

Chimico di formazione, si dedica con successo a molte altre discipline, incluse le scienze sociali (Burch 2014).

In campo filosofico, è riconosciuto come il padre del pragmatismo

americano e come uno dei fondatori della semiotica moderna, al cui sviluppo contribuì chiarendo il processo di significazione, o semiosi. Nella sua teoria, denomina “traduzione” il processo che consente di ricavare un significato da un segno, mettendo quest’ultimo in relazione all’oggetto e all’interpretante.

Quest’ultimo non è la persona che interpreta, ma un’idea, un pensiero, una rappresentazione mentale. Con questa teoria, il filosofo americano cerca di superare il realismo ingenuo, ovvero la convinzione che esista una relazione diretta tra percezione e oggetto. In realtà, possiamo pensare solo dei segni. Sulla consapevolezza che ogni conoscenza è segnica, Peirce costruisce la sua epistemologia fallibilistica.

Nel saggio “Fallibilism, Continuity and Evolution”, risalente al 1893, il filosofo cerca di spiegare che cos’è il fallibilismo e soprattutto perché questa dottrina epistemologica è irrinunciabile. Il fallibilista, al contrario del dogmatico, parte dal presupposto che non possiamo avere alcuna certezza, che tutte le nostre conoscenze sono provvisorie o comunque incerte e perciò soggette a continua revisione.

Il dogmatico crede di possedere verità definitive perché non si rende conto che procede a generalizzazioni indebite. Oltre a non rendersi conto che il processo di conoscenza è mediato da segni, il dogmatico tende anche ad andare oltre il dato osservato per affermare l’uniformità del reale. Ma questa, per Peirce, è solo una pia illusione. Che tutto l’universo debba necessariamente funzionare come quella piccola porzione dello stesso che siamo riusciti a osservare è semplicemente un dogma indimostrato e indimostrabile.

Chi non riesce ad apprezzare l’importanza del fallibilismo ragiona così: vediamo queste leggi della meccanica; vediamo come in alcuni casi siano state verificate in modo rigoroso. Supponiamo che ciò che non abbiamo esaminato sia come ciò che abbiamo esaminato, e che queste leggi siano assolute, e che l’intero Universo sia un’immensa macchina che funziona per mezzo delle cieche leggi della meccanica. Questa è una filosofia che non lascia alcuno spazio a Dio! (Peirce 2002: 83).

Il riferimento implicito è ovviamente a Pierre-Simon de Laplace. Esponendo al pubblico il suo sistema del mondo e interrogato da Napoleone sul ruolo di Dio nel sistema, lo scienziato francese aveva risposto con una frase divenuta celebre: «Citoyen premier Consul, je n’ai pas besoin de cette hypothèse».

Nel sistema di Laplace c’è poco spazio non solo per Dio, ma anche per la libertà umana. Sebbene l’incertezza appaia a qualcuno un sentimento spiacevole, di cui ci si vorrebbe liberare presto gettandosi nelle braccia di un dogmatico, Peirce invita a considerare tutte le conseguenze di questa scelta. Più che la questione di Dio, sembra interessargli proprio la questione della libertà individuale. Il frutto del dogmatismo nella scienza è un universo deterministico, dove ogni singolo evento è regolato da una legge. Per esemplificare la dimensione paradossale di un simile universo, Peirce (2002: 83) chiama in causa la figura del nostro *flâneur*: «E invece no! Persino la coscienza umana, di cui non si può certo negare l’esistenza, viene consegnata al ruolo di un *flâneur* perfettamente pigro e senza funzione nel mondo, senza alcuna possibile influenza su alcunché – neanche su di sé. Ebbene, vorreste dirmi che questo fallibilismo non conta nulla?».

Il *flâneur* è dunque compreso da Peirce come una persona pigra e senza funzione, affatto priva di un ruolo sociale. Questa immagine negativa è da lui utilizzata in senso metaforico. Il filosofo americano la assume come cifra di una coscienza inutile o addirittura impossibile. A che serve essere coscienti se non si

può incidere minimamente sul corso degli eventi? Come si può essere coscienti, se siamo semplicemente meccanismi predeterminati in un meccanismo più grande di noi?

Secondo Peirce, il determinismo meccanicistico può spiegare il moto dei pianeti, ma non spiega l’evoluzione. Per chiarire che cosa intende, il filosofo statunitense si affida ai concetti di un sociologo: Herbert Spencer. L’evoluzione è *crescita*. E la crescita non è il semplice aumento. «Spencer dichiara che è il passaggio dall’omogeneo all’eterogeneo – o, se preferiamo l’inglese allo spencerese – la *diversificazione*. Si tratta di un fattore certamente importante. Spencer afferma inoltre che è un passaggio dal disorganizzato all’organizzato». La crescita è, dunque, il passaggio dal semplice, ovvero dalla «nebulosa originaria», al complesso, ovvero al «Sistema Solare» attuale, ove «la terra e il mare brulicano di forme animali e vegetali, con le loro intricate anatomie e le loro ancor più meravigliose economie» (Peirce 2002: 84).

Ebbene, in questo mondo in continua evoluzione, ove gioca un ruolo il caso non meno della necessità, l’imprevedibile non meno del prevedibile, c’è un posto anche per il *flâneur*. Nonostante la sua apparente inutilità.

Nascita del futurismo

Il quarto elemento fondamentale per il recupero della *flânerie* come tecnica di ricerca sociologica è la nascita del futurismo. Questa affermazione potrebbe sembrare a prima vista paradossale, se si considera che il *flâneur* porta a passeggio tartarughe, mentre il futurista vuole esaltare «il movimento aggressivo, l’insonnia febbrile, il passo di corsa, il salto mortale, lo schiaffo ed il pugno» e afferma perentoriamente che «la magnificenza del mondo si è arricchita di una bellezza nuova; la bellezza della velocità» (Marinetti 1909).

Ricorderete, però, che Jacob, alias Lacroix, testimonia che il *flâneur* frequenta abitualmente il centro di Parigi. Abita le sue *arcades*, le vie illuminate a gas, i luoghi affollati, i chiassosi caffè, i negozi colorati. Non si rifugia nelle periferie, nei luoghi passatisti, ma staziona laddove il progresso si compie. Il suo incedere lento non è, dunque, una forma di rifiuto, di ribellione, di auto-emarginazione. Non è un guardare indietro.

Trasferire alla vita parigina del XIX secolo la filosofia della *slow life* o dello *slow food* – paradigma dominante dell’Expo 2015 di Milano – è null’altro che un anacronismo. Si può mangiare un piatto lentamente perché è sgradevole, o, al contrario, perché è un piatto raro e prelibato. Il *flâneur* si sente a casa propria nelle vie e nelle piazze centrali di Parigi, ossia nei luoghi in cui si sperimenta il futuro. Si muove a passo di lumaca per gustarsi appieno la modernità, la vita urbana, «le grandi folle agitate dal lavoro» – per utilizzare un’altra espressione futurista. È vero che il *flâneur* si distingue dal futurista in ragione del diverso ritmo del movimento, lento il primo veloce il secondo, ma le due figure non sembrano differire nell’amore che nutrono per la metropoli avvolgente della modernità.

Non a caso, Massimo Canevacci, nel suo discorso sul simultaneo e l’ubiquo, rimarca che «i futuristi sono stati i primi che, come avanguardie, hanno amato la metropoli contrapposta alla noia della campagna e del chiar di luna e, insieme alla passione per i rumori e le immagini simultanee percepite nell’esperienza urbana, macchine e tecnologie assurgono a estetica definitiva» (Canevacci 2014). Antonio Sant’Elia (1994: 75), nel suo manifesto *L’architettura futurista*, sottolinea che non siamo più «gli uomini delle cattedrali, dei palazzi, degli arengari; ma dei grandi alberghi, delle stazioni ferroviarie, delle strade immense, dei porti colossali, dei mercati coperti, delle gallerie luminose, dei rettili, degli sventramenti salutaris».

Va innanzitutto notato che Sant’Elia, a differenza di altri architetti e artisti, non si limita a proporre una visione estetica avulsa dal contesto sociale. Mostra, invece, di avere una spiccata sensibilità sociologica, relazionando l’esigenza del cambiamento architettonico proprio al mutato contesto sociale.

Sottolinea che «la formazione di un nuovo ideale di bellezza ancora oscuro ed embrionale» va messa in relazione al fatto che «nella nostra vita sono entrati elementi di cui gli antichi non hanno neppure sospettato la possibilità», ovvero si fonda su «determinate contingenze materiali» e sui relativi «atteggiamenti dello spirito». Per quanto riguarda questi ultimi, l’architetto comasco menziona (ed evidenzia in corsivo) il «*gusto del leggero, del pratico, dell’effimero e del veloce*» (Sant’Elia 1994: 75). Gusto che non è affatto estraneo al *flâneur* parigino.

L’accostamento tra sociologia e futurismo è inconsueto non meno di quello tra *flâneur* e futurista, ma

non è affatto casuale. Già in altri scritti abbiamo evidenziato come, a dispetto dello sbandierato anti-intellettualismo, Marinetti e i suoi sodali hanno sviluppato una coerente concezione filosofica della realtà sociale (Campa 2009, 2012, 2013). Analogamente, se la sociologia deve farsi poetica, per rompere le anguste pareti delle statistiche e dei questionari inviati per posta, non può non nutrirsi di spirito futurista. La sociologia nasce per spiegare la modernità.

La metropoli va dunque vissuta e descritta anche nei suoi aspetti dinamici, nelle sue trasformazioni, nel suo proiettarsi verso il futuro. Questo è vero, in particolare, se si intende monitorare uno specifico agglomerato urbano nel lungo termine. Se è vero che la città si muove incessantemente in avanti, chi è allergico al mutamento non potrà che avere nel campo visivo soltanto aspetti statici, marginali, destinati a scomparire. Pare, dunque, che il sociologo non possa prescindere dallo spirito futurista, se desidera davvero cogliere il *Genius loci, sive mas sive foemina*, della metropoli in evoluzione.

Le trasformazioni della sociologia: dalla Scuola di Chicago al paradigma visuale

Il quinto elemento basilare per il recupero della *flânerie* come tecnica di ricerca sociologica è individuabile nelle trasformazioni intervenute all'interno della sociologia nel Novecento. Un primo evento significativo, in questo contesto, è la nascita della Scuola di Chicago e dell'ecologia sociale urbana, grazie agli sforzi di Robert Park, Ernest Burgess, Roderick McKenzie, Florian Znaniecki e William Thomas, solo per citare qualche nome. In particolare, Robert Park, avendo praticato la professione giornalistica prima di diventare accademico, era naturalmente portato ad andare sul posto, osservare anche microfenomeni, interagire con gli abitanti della metropoli, collezionare notizie attraverso interviste ai protagonisti o ai testimoni di un evento, eventualmente scattare fotografie o servirsi di materiale fotografico.

In altre parole, gli esponenti della Scuola di Chicago approcciano i problemi sociali con lo spirito e le tecniche dell'antropologo, più che del sociologo ottocentesco. Curiosamente, nonostante le premesse, la fotografia non viene utilizzata in modo sistematico dalla Scuola di Chicago e non viene elaborata alcuna metodologia di analisi del materiale visuale degna di questo nome. Viene, però, almeno rivalutata l'idea di osservazione diretta e partecipante.

A rimescolare ulteriormente le carte, sul piano teoretico, provvede Talcott Parsons, aprendo la sociologia alle suggestioni di altre discipline. Studiando la struttura dell'azione sociale, e ragionando in termini sistemici, Parsons riconosce che il comportamento umano può essere ricondotto a cause biologiche, psicologiche, sociali e culturali. Se la biologia è campo d'indagine degli scienziati naturali, gli altri tre aspetti sono sotto la lente d'ingrandimento degli scienziati sociali. Rispettivamente, lo psicologo studia la personalità, il sociologo la struttura sociale e l'antropologo la cultura.

Parsons "deborde" da quelli che sono gli interessi tradizionali del sociologo e cerca di integrare nel suo sistema le conoscenze provenienti dalle altre scienze sociali. In particolare, si occupa di cultura e dei suoi aspetti funzionali sotto l'influenza dell'antropologo Bronisław Malinowski e della personalità degli individui sotto l'influenza di Sigmund Freud. Si tratta di un passo tutt'altro che scontato. Se oggi le prospettive interdisciplinari sono incoraggiate, in tutta la prima fase della sua storia, la sociologia ha piuttosto cercato di distinguersi dalle altre scienze sociali, prima dalla storia e dalla filosofia, e poi dall'antropologia e dalla psicologia. Per giustificare la necessità della propria istituzionalizzazione, della propria presenza nel mondo universitario, la sociologia doveva dimostrare che il suo oggetto di studio, i fatti sociali, le azioni sociali, non sono riducibili a fenomeni psicologici o culturali.

Quando Parsons compie il passo di aprire la disciplina ad altre suggestioni, la sociologia è ormai fuori pericolo: ha uno statuto solido ed è ben insediata nelle istituzioni accademiche. Una delle conseguenze di questa apertura interdisciplinare è che perde di significato la rigida divisione del lavoro tra scienziati sociali.

Se anche il sociologo può occuparsi della cultura delle società extraeuropee, al fine di arrivare a una teoria generale della società, cosa impedisce all'antropologo di studiare con i propri metodi la vita nelle civiltà industriali occidentali? In altre parole, il rimescolamento delle carte operato da questo influente sociologo pone le basi tanto per la nascita della sociologia della cultura, quanto per l'adozione della prospettiva antropologica nello studio delle società complesse.

Negli anni Sessanta si registra la crisi dello struttural-funzionalismo di marca parsonsiana e la concomitante

emersione di forme alternative di ricerca sociologica, più orientate in senso umanistico, attente ai conflitti sociali, allergiche allo spirito di sistema, propense all'uso di metodi qualitativi e non solo quantitativi, talvolta riconducibili a un orientamento epistemologico costruttivista. Il nuovo paradigma sociologico verrà in seguito denominato "postmoderno" – etichetta che ormai vuol dire tutto e nulla e, perciò, andrebbe usata con parsimonia.

È tuttavia innegabile che il nuovo quadro culturale aiuti la sociologia visuale a prendere coscienza della propria esistenza, della propria legittimità, della propria missione. Negli anni settanta, Howie Becker lancia il sasso nello stagno, pubblicando un articolo intitolato "Photography and Sociology", che diventa subito un manifesto per chi intende avventurarsi nella sociologia visuale. Scrive Becker (1974: 6):

Sociologists today know little of the work of social documentary photographers and its relevance to what they do. They seldom use photographs as a way of gathering, recording, or presenting data and conclusions. I want to acquaint them with this tradition and show them how they can make use of the styles of work and techniques common in photography.

Becker dedica notevole spazio a considerazioni di natura metodologica, ma è perfettamente cosciente del fatto che non sarà facile fare breccia nei cuori dei sociologi di orientamento "positivista" o "scientista": «Many sociologists will find the work and methods I describe hopelessly unscientific, although I hope that this discussion will cause them to reconsider their own methods».

A proposito di resistenze, Douglas Harper ricorda che intorno alla metà degli anni ottanta il tentativo di creare una sezione dedicata alla sociologia visuale nell'ambito dell'American Sociological Association fallisce per pochi voti e, perciò, viene fondata un'associazione autonoma di respiro globale, l'International Visual Sociology Association (IVSA). Harper (2012: 4) ricorda anche che il movimento è potuto crescere grazie ad alcune riviste specializzate.

Prima dell'invenzione della fotografia digitale e della rete, non era affatto scontato trovare riviste sociologiche disposte a, o in grado di, pubblicare articoli contenenti materiale fotografico. Menziona, per esempio, *The International Journal of Visual Sociology*, pubblicato in Germania negli anni ottanta sotto la direzione di Leonard Henny, e *Visual Sociology Review*, una newsletter che nel 1991 diventa la rivista *Visual Sociology*, la quale, una decina d'anni più tardi, cambia a sua volta nome in *Visual Studies*, per accogliere anche contributi di antropologi.

La prima idea basilare della sociologia visuale è che la realtà sociale osservata direttamente, con lo sguardo, e poi fotografata, filmata, disegnata, o comunque rappresentata in modo visuale, è *diversa* dalla realtà sociale rappresentata con sole parole e numeri. La rappresentazione che propone non è sostitutiva di quella scientifica tradizionale, ma insieme complementare e indispensabile per completare il quadro. La seconda idea basilare è che vedere, guardare, osservare è un'operazione tutt'altro che banale. Anzi, è un'operazione complessa che richiede intelligenza e preparazione.

C'è, naturalmente, come in tutte le discipline, chi ha un talento innato e non abbisogna di grande studio per apprendere l'arte dello sguardo. Ma ogni arte può essere affinata, coltivata, perfezionata. In particolare, in quest'arte pare avere un'importanza fondamentale quella che potremmo chiamare "intelligenza sociale", ovvero la capacità di relativizzarsi, di mettersi in discussione, di entrare in empatia con l'altro, di mettersi al posto dell'altro, di osservarsi prima ancora di osservare, di conoscere se stessi per conoscere l'universo e gli Dèi, ossia di capire che ciò che "si vede" dipende dal "punto di vista" di "chi vede". E per punto di vista non si intende soltanto un posizionamento fisico-spaziale, ma un posizionamento sociale. Com'è stato spesso notato, non ultimo da Harper, ciò che vediamo o non vediamo dipende dalle nostre caratteristiche sociali: esperienze personali, sesso, età, nazionalità, gruppo etnico, orientamento politico, fede religiosa, classe sociale, ecc.

Queste caratteristiche inducono l'osservatore a mettere a fuoco un aspetto, un messaggio, un simbolo, tra gli infiniti aspetti, messaggi, simboli che popolano il nostro universo visivo. La costruzione di significato dipende poi dalle tecnologie che utilizziamo per riprodurre la realtà osservata e dalle metodologie o tecniche che adottiamo per interpretare il materiale visivo prodotto o comunque disponibile (Mattioli 1991, 1997). Ma è giunto il momento di tornare alla *flânerie*.

Nassim Taleb: «le flâneur c'est moi»

Il sesto elemento necessario al recupero della *flânerie* come tecnica di ricerca nell'ambito della sociologia visuale è la sua effettiva e proficua applicazione nella ricerca sociale. Per chiarire che la nostra affermazione non è tautologica, sottolineiamo che stiamo per occuparci uno studioso che non è un sociologo, né tantomeno un sociologo visuale, ma che ha contribuito grandemente alla rivalutazione della figura del *flâneur* in ambito accademico. Parliamo di Nassim Taleb, esperto di matematica finanziaria.

Dicevamo che una persona può fregiarsi del titolo di *flâneur* o *flâneuse* se, e solo se, si dedica a tempo pieno a questa attività. Nell'Ottocento era, in genere, chi beneficiando di una buona pensione o di una rendita, poteva passare le giornate a botanizzare l'asfalto. Che, in fondo, quello del *flâneur* resti un ruolo sociale privilegiato, un ruolo per pochi, ce lo conferma proprio Taleb, assunto al ruolo di moderno guru con la pubblicazione, nel 2007, del best seller *The Black Swan*, tradotto in ben trentuno lingue.

L'aspetto curioso è che questo cultore di scienze umane, a differenza di Benjamin, Bauman o Giddens, non si chiede più qual è il ruolo sociale del *flâneur*. Non se lo chiede, perché lo sa. Il *flâneur* lo vede ogni giorno, quando si guarda allo specchio. E può recitare con *nonchalance* questo ruolo non perché vive di rendita, ma perché è un accademico. Solo uno studioso di cose umane può permettersi di perdersi oziosamente nella folla, nella metropoli, nel mondo, con la coscienza di avere un alibi di ferro: il lavoro.

Nel libro ci racconta, infatti, di avere capito un giorno che questa era la sua vocazione e doveva essere la sua occupazione principale. Taleb apre l'opera spiegandoci che la conoscenza empirica non garantisce alcuna certezza. Per secoli, l'affermazione "Tutti i cigni sono bianchi" è stato un argomento classico della logica induttiva. La situazione è cambiata dopo la colonizzazione dell'Australia. Nel continente australe fu, infatti, osservato il primo cigno nero. Di qui il titolo del libro. Basta dunque un'anomalia, un contro-esempio, per demolire una teoria basata sull'induzione. L'induzione è però considerata la base del metodo scientifico, perlomeno dalla filosofia positivista. Perciò, si rende necessaria una profonda revisione della teoria della conoscenza.

Nulla di nuovo sotto il sole. Già Peirce – lo abbiamo visto sopra e ora appare in piena luce la ragione della nostra scelta – con il suo approccio fallibilista e pragmatico, aveva preso atto dell'incertezza di ogni conoscenza empirica. E Taleb non manca di riconoscerlo. C'è un'asimmetria ben nota nei procedimenti di verifica empirica: una serie, anche numerosissima, di conferme empiriche non prova la verità di una teoria, mentre un'evidenza contraria la falsifica. **La teoria si può al limite corroborare, non verificare.** Naturalmente, la questione è ben più complessa, falsificare è un'operazione meno banale di quanto si possa pensare, ma non ci addentreremo in queste *technicalities*. Il fatto che si possa, almeno in linea di principio, confutare una teoria ci induce a essere – per usare il vocabolario di Taleb – non scettici assoluti, ma semiscettici.

Se lo scopo del medico è verificare la presenza di un tumore nel paziente (questa è l'ipotesi teorica), il fatto di non trovare "fatti" che corroborano la "teoria" è esattamente quello che vogliamo. La diagnosi si basa, in questo caso, su un empirismo negativo. In altre parole, lo semiscetticismo non è affatto nemico della scienza e della tecnica. È, semplicemente, nemico dell'ingenuità.

Ora, la scoperta di questa asimmetria e, dunque, della debolezza dell'induttivismo è in genere attribuita a Karl Popper, ma Taleb riconosce giustamente che bisogna andare più indietro e dare a Peirce quello che è di Peirce: «The philosopher *maudit* Charles Sanders Peirce, who, like an artist, got only posthumous respect, also came up with a version of this Black Swan solution when Popper was wearing diapers...» (Taleb 2007: 80).

A dirla tutta, la debolezza dell'induzione era già nota non solo ai pragmatisti dell'Ottocento, ma anche ai filosofi greci. Solo per via della sbornia positivista e neopositivistica degli ultimi due secoli, il falsificazionismo popperiano è potuto apparire come un'idea sorprendente. Ma non per questo va irriso, perché i realisti ingenui ancora affollano il mondo e persino le accademie.

Date queste premesse, Taleb non poteva non fare riferimento al concetto di *serendipity*, o serendipità, se vogliamo utilizzare l'equivalente italiano. Se nel testardo tentativo di dimostrare una teoria, molti ricercatori tendono a vedere solo i fatti che la corroborano e chiudono un occhio, o anche due, su quelli che la falsificano, il ricercatore davvero assetato di verità, davvero curioso, ha una naturale predisposizione a



fare scoperte "casuali". Non si tratta di mera fortuna, perché per fare scoperte casuali bisogna anche avere la necessaria onestà intellettuale, la giusta elasticità mentale, l'affinata arte dello sguardo che – insieme – consentono di prestare attenzione al dato anomalo e di valorizzarlo.

Anche l'effetto serendipità è stato studiato in dettaglio prima di Taleb (Merton, Barber 2002; Campa 2008), ma l'autore di *Black Swan* ha colto appieno il suo legame con la *flânerie*. Se lo schema tipico della serendipità prevede di trovare qualcosa mentre si sta cercando tutt'altro – come scoprire l'America mentre si sono mollate le ancore per raggiungere le Indie – non vale allora la pena di muoversi talvolta senza un piano preciso, tenendo gli occhi bene aperti?

Quella presentata nel libro *The Black Swan* è, nelle sue singole parti, una filosofia in gran parte nota. Può, però, essere riconosciuto a Taleb il merito di averla amalgamata in un tutto coerente, di averne esplorato le implicazioni nella vita quotidiana, e soprattutto di averla resa popolare con una prosa accattivante e una narrazione ricca di aneddoti autobiografici. L'aneddoto che lo convince a fare della *flânerie* la sua missione di vita può essere così riassunto.

Era assorbito dal lavoro di *trader* a Chicago. Un lavoro molto stressante. Si poteva guadagnare molto, ma anche perdere molto. Quando gli operatori finanziari perdevano soldi, saliva in loro la rabbia, e rompevano sedie e telefoni. Un giorno un collega gli è saltato al collo, perché occupava il suo "territorio", e sono dovuti intervenire gli addetti alla sicurezza per separarli.

Taleb decide quindi di ridurre al minimo l'attività di operatore finanziario, di evitare i meeting con i colleghi in giacca e cravatta, di pranzare piuttosto nelle più intriganti caffetterie delle università, e di prendere un anno sabbatico ogni tre anni di lavoro per riempire i vuoti della sua cultura scientifica e filosofica. Nasce qui l'idea che gli cambia la vita: «I wanted to become a flâneur, a professional meditator, sit in cafés, lounge, unglued to desks and organization structures, sleep as long as I needed, read voraciously, and not owe any explanation to anybody. I wanted to be left alone in order to build, small steps at a time, an entire system of thought based on my Black Swan idea» (Taleb 2007: 46).

Essere *flâneur*, per Taleb, significa non solo avere tempo per vagabondare in strade e caffetterie di varie città del mondo, ma anche di divagare a livello intellettuale, di addentrarsi in diverse forme di letteratura. Ci si avventura in un quartiere sconosciuto così come ci si avventura in un libro. Insegna matematica finanziaria, ma legge qualunque cosa, anche lontano dalla propria disciplina.

Ricorda le sue letture, in francese, dei libri di Pierre Bourdieu. Il *flâneur* non è necessariamente un osservatore solitario. Può anzi avere un'intensa vita sociale. Essere *flâneur* significa, per esempio, discutere con una persona particolarmente brillante, di un problema intrigante, camminando lentamente, molto lentamente. Menziona, a proposito, le sue chiacchierate con l'esperto di previsioni Spyros Makridakis, tra i pochi – a suo dire – dediti alla *flânerie* (Taleb 2007: 309). Quella che descrive non è forse l'attività preferita da Socrate, nell'Atene di due millenni e mezzo orsono?

Con Taleb si torna alle origini e si chiude un cerchio. Il ruolo del *flâneur*, nella società globalizzata – ipermoderna o postmoderna che dir si voglia – può essere ricoperto da un intellettuale umanista, un professore universitario, armato di *laptop*, che gironzola non più per le vie di una singola metropoli, ma per le vie dell’universo mondo. Negli aeroporti, nei caffè, nei ristoranti, per le strade, nei centri commerciali, osserva l’essere umano immerso nella sua quotidianità, lo analizza, sviluppa idee e le riferisce ai suoi cospecifici – quelli che non possono permettersi la stessa vita – scrivendo libri.

Taleb è arrivato vicinissimo a quello che abbiamo in mente, ma non lo ha realizzato compiutamente. Nel suo best seller ha utilizzato materiale fotografico, ma non lo ha prodotto lui stesso (Taleb 2007: 269-270). Ha mostrato come le fotografie si offrano a diverse interpretazioni. Ha rimarcato la facilità con cui si possono oggi fare fotografie. In una nota ci ha fatto sapere che la diffusione dei telefoni cellulari con apparecchio fotografico incorporato gli ha consentito di accumulare una cospicua collezione di fotografie raffiguranti cigni neri, scattate da lettori del suo libro (Taleb 2007: 27).

Ma, a quanto pare, lui stesso non ha pensato di scattare fotografie col cellulare, di allegarle al libro, di interpretarle. Taleb (2007: 83) ha anche discusso le potenzialità e i pericoli dell’utilizzo della fotografia come elemento da cui partire per costruire inferenze e generalizzazioni: «Show a child a photograph of someone overweight, tell her that he is a member of a tribe, and ask her to describe the rest of the population: she will (most likely) not jump to the conclusion that all the members of the tribe are weight-challenged. But she would respond differently to generalizations involving skin color. If you show her people of dark complexion and ask her to describe their co-tribesmen, she will assume that they too have dark skin».

A livello teorico, si distinguono due filoni della sociologia visuale: la sociologia *con* le immagini e la sociologia *sulle* immagini (Cipolla, Faccioli 1993; Castrignano 1997). Ciò che fa Taleb potrebbe rientrare in un terzo filone: la sociologia *delle* immagini. Non produce immagini, non analizza immagini preesistenti, ma si pone il problema di come altri esseri umani possono interpretare le immagini che incrociano. Purtroppo, il nostro novello *flâneur* si è fermato all’esperimento mentale.

Il composto: flânerie, fotografia e sociologia urbana

È finalmente giunto il momento di miscelare gli ingredienti finora raccolti. Taleb ha sfiorato l’obiettivo, ma si è fermato sulla soglia. Per trovare scienziati sociali che si sono avvalsi tanto della *flânerie* quando della fotografia per studiare le metropoli contemporanee, dobbiamo rivolgerci altrove.

Nel libro *Lo sguardo vagabondo* (2007), oltre a recuperare appieno la *flânerie* come tecnica di ricerca sociologica, Giampaolo Nuvolati nota che il *flâneur*, sebbene sia contaminato dalla realtà nella quale si immerge, rimane fondamentalmente uno spirito solitario e meditativo. Si percepisce fuori, o sulla soglia, della folla che assiduamente frequenta. Ciò significa che il suo procedere si realizza completamente soltanto quand’egli è in grado di ritirarsi per rielaborare le sue esperienze vissute attraverso fotografie oppure scritti, o altro materiale.

Il lavoro del sociologo-*flâneur* si compie dunque anche attraverso lo scatto fotografico e la successiva interpretazione delle immagini. Sul tema della *flânerie* come esperienza di vita e via della conoscenza, Nuvolati torna nel libro *L’interpretazione dei luoghi* (2011). E, di nuovo, mette in relazione le due tecniche ausiliarie della sociologia: «La *flânerie* è anche questo: nutrirsi e rielaborare la poesia, la fotografia, il dipinto altrui come fosse una carta velina attraverso la quale guardare i muri, le piazze, le persone che ci circondano mentre camminiamo» (Nuvolati 2011: 95).

Non si tratta, però, di analizzare soltanto le fotografie altrui, ma anche di farne di proprie. L’autore propone un articolato protocollo di ricerca, inserito nell’appendice del libro, e coinvolge i suoi studenti in alcuni progetti di *flânerie*, chiedendo agli stessi di compilare un questionario, di produrre «note di metodo sui problemi incontrati nella realizzazione», nonché quanto utilizzato e raccolto nel corso dell’esperienza, «comprese mappe, fotografie, ma anche piccoli reperti e oggetti» (Nuvolati 2011: 160).

Si comprende, tuttavia, che l’interesse principale di Nuvolati è la sociologia urbana e non la sociologia visuale, in special modo quella che si avvale delle tecniche fotografiche. La sua preferenza va alla parola scritta e alla sua capacità di infondere poesia anche in un lavoro scientifico. Lamenta, infatti, come un difetto, la tendenza degli studenti impegnati nella *flânerie* a scattare fotografie, piuttosto che a produrre

letteratura, scrittura, testi esteticamente apprezzabili. Precisamente, Nuvolati (2011: 158) afferma: «Altro aspetto tecnico abbastanza negativo e ricorrente», è che «a prevalere nei prodotti finali sono le fotografie che gli studenti scattano in grande quantità, mentre lo sforzo di rendere conto dell’esperienza attraverso la scrittura risulta a volte modesto».

Si nota, insomma, una tendenza a guardare indietro, sia dal punto di vista delle tecniche espressive che degli aspetti della metropoli individuati come “positivi”. La lentezza del suo *flâneur* non è più un espediente per guardare di più, per vedere meglio, ma uno stile di vita, una piccola ribellione nei confronti della tardo-modernità. L’obiettivo del suo *flâneur* non è immergersi nella mondanità, pur con il consueto distacco, ma estraniarsi da essa.

La ricerca delle periferie, delle vecchie botteghe artigiane, delle strade deserte, di ciò che è sulla soglia della scomparsa, del marginale può naturalmente rivestire un interesse sociologico, ma il sociologo non può pasolinamente cadere nella mera denuncia del cambiamento e nel rimpianto di ciò che fu. Come abbiamo più volte ripetuto, la sociologia nasce per spiegare la modernità, la società industriale, il mondo tumultuoso delle luci, dei motori, degli edifici vertiginosi e delle vie brulicanti. E, nel suo incessante cammino, non può ora che interessarsi della città cablata, delle reti wi-fi, della videosorveglianza, delle protesi cibernetiche che tanto i *flâneurs* e le *flâneuses*, quanto gli altri cittadini, ora indossano e incorporano.

Date queste premesse, per completare il quadro, può essere utile guardare a ciò che ha fatto e scritto Canevacci, nell’opera *A cidade polifônica: ensaio sobre a antropologia da comunicação urbana* (2004). La città, la macrometropoli, presa in esame dall’antropologo italiano è San Paolo del Brasile. Per cominciare, l’autore rigetta l’approccio sistematico dell’antropologia culturale e punta la propria attenzione al diverso, al bizzarro, al curioso. I punti di riferimento teorici sono, non a caso, due studiosi eclettici come Gregory Bateson e Walter Benjamin. Scrittori come Italo Calvino e João Guimarães Rosa sono preferiti, come guide urbane, all’antropologo Claude Lévi-Strauss. Va tuttavia precisato che Canevacci non si ripropone di negare sic et simpliciter i canoni tradizionali della ricerca scientifica, quanto di fondere e confondere il piano epistemologico dell’antropologia classica con quello del linguaggio letterario e dell’approccio visuale.

Canevacci ci svela che San Paolo è una città “polifonica”, perché è caratterizzata da una miscela di gruppi etnici, di costumi, di strutture architettoniche, di linguaggi che parlano di mondi diversi, tutti presenti nel medesimo luogo e nel medesimo tempo, che possono essere percepiti in modo sincronico. Il city-teller, l’antropologo spontaneo o professionista, il narratore urbano, per descrivere e interpretare la metropoli polifonica, debbono produrre, tanto in se stessi quanto nel lettore, disorientamento. Debbono, per così dire, disorientarsi e disorientare, per sperare di comunicare ad altri ciò che la città polifonica comunica loro. Quando sono europei o nordamericani, debbono anche superare un pregiudizio antimoderno che, non di rado, li spinge a cercare altrove ciò che l’Occidente ha perso e a risolvere lo studio dell’altrove in una lamentela, se non ritrovano il passato incontaminato che cercano.

Un pregiudizio che, di fronte a una città in mutamento, in crescita, in trasformazione, induce a puntare l’attenzione sul degrado delle periferie, sull’inquinamento, sui gruppi marginali, sulle discriminazioni. Canevacci, nel solco del più autentico spirito futurista, si lascia invece sedurre dal mutamento stesso, dall’innovazione dei modelli culturali, dalle forme di comunicazione, dagli stili di vita, dai nuovi paesaggi visuali. Il suo sguardo si posa sui *shopping center*, sui viadotti, sui cartelloni pubblicitari, sull’Avenida Paulista, la piramide della Confindustria, sulle palazzine Liberty, sui “porno scape”, su un McDonald le cui forme architettoniche ricordano una chiesa medievale.

Proprio al futurismo Canevacci dedica l’intero secondo capitolo dell’opera (“Futurismo urbano e antropologias mutantes”), chiarendo che l’avanguardia italiana non può più essere liquidata come un fenomeno stravagante destinato all’autodistruzione. Il futurismo va ripensato e riproposto come prisma interpretativo della nuova realtà urbana: «Gostaríamos de repensar o Futurismo do ponto de vista de mutação antropológica que favorece a percepção da cidade, e particularmente da sua correspondência imediata numa cidade como São Paulo» (Canevacci 2004: 59). Ma, se è vero che «a questão paulista é uma questão futurista», giacché – Mário da Silva Brito docet – la nuova immagine urbana ed estetica della metropoli brasiliana si deve ai “futuristi” Brecheret, Di Cavalcanti, Anita Malfatti, Menotti del Picchia, è anche vero che il futurismo paulista è scevro da scorie razziste-colonialiste. Si riverbera, infatti, in un contesto multi-etnico e multiculturale caratterizzato da simultaneità, analogia, frammentazione, polifonia.

Come sottolinea Diêgo Marinho Martins (2012: 253), al fine di conoscere la macrometropoli, Canevacci propone di alternare tre ritmi di comportamento e controllo spazio-temporale: «a imobildade dom stica, a hipervelocidade noturna e a lentid o do passeio solit rio».

Si noter  che il primo   il ritmo dello scienziato sociale, il secondo   il ritmo del futurista, il terzo   il ritmo del *flâneur*. Se all’alternanza di ritmo si abbina anche la ripresa fotografica, l’obiettivo   raggiunto. Canevacci, in effetti, produce anche una mappa visiva della citt , riprendendo fotograficamente quarantotto luoghi diversi e sperimentando scritture di tipo etnoletterario per rappresentarli. Lo lasciamo raccontare, ancora una volta, a Martins (2012: 254):

Na segunda parte do livro, Canevacci apresenta uma sele o de imagens que retratam os modos de comunica o urbana na grande metrópole paulista. A partir da interpreta o de vinte e um sítios urbanos significativos para a cidade de São Paulo, o autor tenta "mapear" visualmente a cidade, desvendando as redes de significados que se formam através da comunica o polifônica. O caráter empírico-aplicado da análise associa-se a uma escrita cujo estilo literário seduz o leitor e o estimula a conhecer as "vozes" que compõem o ethos da cidade. O complexo de tráfegos-miasmas-engarrafamentos   o caminho a ser percorrido pelo flâneur para compreender o estilo particular da cidade, a multiplicidade dos circuitos metropolitanos e os movimentos que definem sua urbanidade.

Il composto metodologico ideale per setacciare le grandi aree urbane, le macrometropoli,   finalmente pronto e servito: *flânerie* + poetica futurista + fotografia + riflessione sociologica. La prima   essenziale per perdersi nella metropoli, la seconda per coglierne il *Genius loci*, la terza per costruire una mappa, la quarta per ritrovarsi.

Bibliografia

Bateson G., Mead M. 1942 *Balinese Character. A Photographic Analysis*, New York: New York Academy of Sciences. Baudelaire C. 1964 *The Painter of Modern Life and other essays*, London: Phaidon Press.Becker H. S. 1974 "Photography and Sociology", *Studies in the Anthropology of Visual Communication*, 1 (1), 3–26.

Benjamin W. 1974 Baudelaire. Ein Lyriker im Zeitalter des Hochkapitalismus, Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Benjamin W. 2006 *The Writer of Modern Life. Essays on Charles Baudelaire*, Cambridge (Mass.): The Belknap Press of Harvard University Press.

Burch R. 2014 *Charles Sanders Peirce*, in E. N. Zalta (a cura di), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Winter Edition.

Campa R. 2008 "Making Science by Serendipity. A review of Robert K. Merton and Elinor Barber’sThe Travels and Adventures of Serendipity", *Journal of Evolution and Technology*, Vol. 17 Issue 1, March, 75-83.

Campa R. 2009 "Il superuomo del futurismo. Tra immaginario tecnologico e socialismo rivoluzionario", in Id. (a cura di), *Divenire. Rassegna di studi interdisciplinari sulla tecnica e il postumano*, vol. 3, Bergamo: Sestante Edizioni.

Campa R. 2012 *Trattato di filosofia futurista*, Roma: Avanguardia 21.

Campa R. 2013 "Il futurismo come filosofia del divenire", *Orbis Idearum. History of Ideas NetMag*, Vol. 1, Issue 1, http://www.orbisphereum.net/pdf/issue_1_article_4.pdf

Campa R. 2014 *Il problema della competenza disciplinare nella storia delle idee*, in M. Kowalewicz (a cura di), *Formen der Ideengeschichte*, Münster: mentis Verlag.

Canevacci M. 2004 *A cidade polif nica: ensaio sobre a antropologia da comunica o urbana*, S o Paulo: Studio Nobel [*La citt  polifonica. Saggio sull’antropologia della comunicazione urbana*, Roma: Seam, 1997].

Canevacci M. 2014 "Il Simultaneo e l’Ubiquo", *Rivista di scienze sociali*, n. 11, 29 dicembre.

Castrignano M. 1997 "Fonte dell’informazione", in P. Guidicini, M. La Rosa, G. Scid  (a cura di), *Sociologia. Enciclopedia tematica aperta*, Milano: Jaka Book.

Cipolla C., Faccioli P. (a cura di) 1993 *Introduzione alla sociologia visuale*, Milano: Angeli.

Harper D. 2012 *Visual Sociology*, London and New York: Routledge.

Jacob P. L. 1832 "Les bibliothèques publiques", in *Paris, ou Le livre des cent et un*, Vol. 1, Paris: Chez Ladvocat, 191-208.

Mandeville B. 1750 *La fable des abeilles ou Les fripons devenus honnetes gens*, Londres: Chez Jean Nourse.

Marinetti F. T. 1909 "Manifeste du Futurisme", *Le Figaro*, 20 Février 1909.

Martins D. M. 2012 "Canevacci, Massimo. A cidade polif nica: ensaio sobre a antropologia da comunica o", *Outros Tempos. Dossi  Hist ria e Cidade*, Volume 9, número 13, 252-254.

Mattioli F. 1991 *Sociologia visuale*, Torino: Nuova ERI.

Mattioli F. 1997 *La sociologia visuale. Che cosa  , come si fa*, Acireale-Roma: Bonanno.

Merton R. K., Barber E. 2002 *Viaggi e avventure della Serendipity. Saggio di semantica sociologica e sociologia della scienza*, Bologna: Mulino.

Nuvolati G. 2006, *Lo sguardo vagabondo*, Bologna: Il Mulino.

Nuvolati G. 2013, *L’interpretazione dei luoghi. Flânerie come esperienza di vita*, Firenze: Firenze University Press.

Peirce C. S. 2002 "Fallibilismo e spirito della scienza", in G. Boniolo et al. (a cura di), *Filosofia della scienza*, Milano: Cortina Editore.

Pommier A. 1832 "Les fêtes publiques", in *Paris, ou Le livre des cent et un*, vol. 4, Paris: Chez Ladvocat, 95-127.

Sant’Elia A. 1994 "L’architettura futurista", in F. Grisi (a cura di), *I futuristi*, Roma: Newton Compton.

Schulte Nordholt A. 2008 "Georges Perec: topographie parisiennes du flâneur", Relief. Revue électronique de littérature française, 2 (1), Mars.

Simmel G. 1950 *The Sociology of Georg Simmel*, Glencoe: The Free Press.

Simmel G. 2009 *Sociology. Inquiries into the Construction of Social Forms*, Leiden – Boston: Brill.

Taleb N. 2007 *The Black Swan. The Impact of the Highly Improbable*, New York: Random House.

Un Flâneur 1832 "Le Flâneur a Paris", in *Paris, ou Le livre des cent et un*, vol. 6, Paris: Chez Ladvocat, 95-110.

GRAMSCI E KEATS



IN UN CIMITERO ROMANTICAMENTE ANTROPOLOGICO

MASSIMO CANEVACCI

Oggi è un giorno caldo qui a Roma. Molto più caldo del normale. Sto seduto nel mio balcone e vedo le mie piante che sono ormai secche. Solo i gerani resistono a questa calura. La vista è quella solita: bellissima, estesa su una parte della mia città che unisce elementi architettonici di epoche storiche diverse, da cui emergono da un passato remoto mura antiche che dovevano difenderla dai barbari, aperte da un ingresso ancora suggestivo, una vera porta per entrare a Roma.

Di lato una bizzarra piramide che un antico romano ricco e kitsch – Caio Cestio – si è fatto costruire per la sua memoria, in un anticipo sul post-modern style. Nessuno dei miei amici, specie stranieri, che mi viene a visitare, immagina che sia una “vera” piramide, cioè in genere si pensa che è stata rubata dall’Egitto come un obelisco e trasferita qui. Lungo il perimetro destro delle mura vi è un cimitero speciale: lì, tra gli altri, è sepolto Gramsci insieme a Keats. Un poeta e un uomo politico. Noi lo chiamiamo il cimitero degli inglesi, perché ci sono sepolti i non cattolici, quindi non solo britannici protestanti, ma anche greco-ortodossi, ebrei romani o persino esponenti dell’umanesimo che molto impropriamente, a causa dell’influenza delle religioni monoteiste, qualcuno si ostina a definire atei.

Sullo sfondo si innalzano i cilindri metallici di due gazometri, altri ruderi di una Roma industriale che stanno per essere trasformati in teatro e in giardino botanico. Altri miei amici, in genere romani, apprezzano di più queste rovine recenti di quelle classiche: e comunque il loro montaggio panoramico aumenta la suggestione impura e sincretica. Le modalità di questa transizione dal moderno industrialista alla nuova metropoli comunicazionale si può verificare attraverso questo luogo, quando – diventando una zona notturna – cambia la sua identità da industrialista gasata a musicale industrial.

Durante la notte bianca del 2006 il gazometro è diventato un’opera luminosa e sonora. Forse ogni location ex-industriale può diventare spazio performativo, espositivo o seminariale. Tutto diventa possibile dentro questo strano corpo cilindrico. Ed è sorprendente come si innesti dentro questo corpo – il corpo-gazometro – un feticismo che lo anima, lo possiede, lo rende vivo e scorrevole dopo un secolare immobilismo mono-funzionale.

Un feticismo visuale e sonico: cosparso di tracce al neon, durante la “notte bianca 06”, anche lui si è imbiancato, illuminato da accensioni geometriche che ne ridisegnavano il corpo, come un maquillage che restaura un corpo invecchiato precocemente e lo rende di nuovo giovanile e scattante.

Dalle sue interiorità cilindriche sono emesse fluttuanti musiche industrial, come ad accompagnare la sua resurrezione: e così il gazometro ha danzato, musicato, illuminato per una lunga notte, meravigliando di stupore quanti lo percepivano solo come ferro arrugginito da pensionare: e che invece del tutto all’improvviso è diventato strumento scenico e compositivo di musiche luminose.

Infine, sempre dal mio infinito panorama, emerge il Testaccio, da tempo quartiere già popolare, dal simbolico colle creato con i cocci delle anfore che arrivavano al vicino porto, ora zona di scorrimento della vita notturna dove di notte non si circola se non a piedi e con difficoltà.

Questo caldo torrido e secco mi fa pensare alla morte, alla morte delle cose più che delle persone. E mi immagino in un futuro remoto cosa si possa mai capire di questo strano angolo di Roma dove si sovrappongono e coesistono stili e epoche così diverse.

Le ceneri di Gramsci sono una poesia di Pasolini dedicata al fondatore del Partito Comunista Italiano. E se anche le piante qui sembrano incenerite, mi sorprende a pensare come l’archeologia possa relazionarsi agli esseri umani. Archeologia e antropologia. Già. Gramsci era sardo, nato in quella splendida e solitaria isola; era infermo, un fisico ingobbato devastato da una malattia delle ossa.

Eppure da giovanissimo andò a Torino perché voleva fare una cosa che in futuro forse apparirà bizzarra: l’inchiesta operaia. Ma non quella dei sociologi, no, quelli che fanno la job evaluation oppure applicano taylorismo oppure toyotismo ai ritmi della produzione; oppure quelli che capiscono la fine dell’era industriale senza aver mai sentito che il genere industrial e noise ha accompagnato e anticipato questo processo molto meglio e tanto prima di questi scienziati sociali.

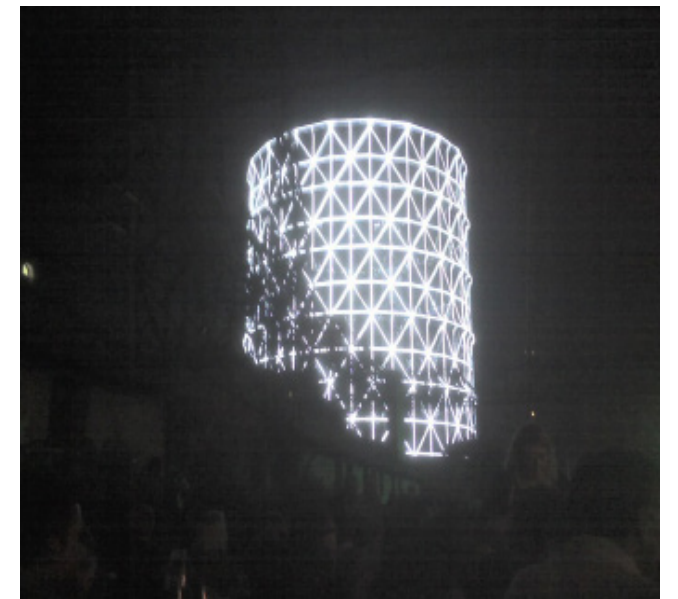
No di certo. Era il suo – quello di Gramsci – un modo per capire il punto di vista operaio rispetto al lavoro, per poterne cambiare la “natura” e sviluppare l’autonomia di ogni singolo produttore. Persone costruttrici del proprio destino, non solo di macchine.

Sì macchine, perché Torino è stata a lungo la capitale dell’auto. La Fiat. La più importante città industriale da cui doveva partire la rivoluzione.

La sua tomba è semplice e sempre qualche mano gentile vi colloca una rosa. Una rosa rossa come il suo ideale. Ci vado di frequente e spesso trovo persone raccolte e commosse. Con discrezione isolata. La commozione continua con Keats, perché la poesia è parte costitutiva di ogni rivoluzione: nella sua lapide forse tra qualche secolo si potrebbe ancora leggere “Here lies One whose Name was writ in Water”.

La scrittura poetica muove le lettere che si assemblano e si disperdono tra le increspature delle onde. Poesia d’acqua. Una poesia che è liquida come dovrebbe essere il lavoro operaio. E non solo. Poesia e rivoluzione. Allora immagino dal mio balcone che i due – Gramsci e Keats – si incontrano di sera, al tramonto che qui spesso è acceso di fuoco.

Si incontrano tranquilli e solitari, e discutono appassionatamente sulla loro morte avvenuta spazialmente vicino: per il poeta, sull’inizio della celebre scalinata a piazza di Spagna dove aveva una bella casa; per il



politico, nel tetro carcere.

“Quel cervello non deve pensare” – così diceva Mussolini di Gramsci. Lo diceva un tipo che è stato quel feroce dittatore che ha inventato il termine “fascismo” usurpando una grande tradizione dell’antica Roma: i fasci, infatti, erano le insegne del potere politico che unifica la res publica.

Questo concetto nato nella Roma per l’appunto repubblicana è più intenso di democrazia.

Perché democrazia, caro archeologo che dovresti saperlo bene, mantiene il termine di potere (crazia) che a me non piace quand’anche popolare. Repubblica invece afferma che la “cosa” è di tutti e che questa cosa è un sogno.

Il sogno di una cosa, così la chiamava sempre Pasolini riferendosi a Gramsci.

E una cosa sognata e da sognare era appunto una visione pubblica di questa strana cosa – non collettiva! Stia attento caro archeologo – pubblica nel senso che coinvolge e avvolge l’insieme dei cittadini con tutte le diversità. Ed è qui che entra l’antropologia...

Gramsci sognava e discuteva con Keats come immaginare questa cosa pubblica che lui chiamava comunismo e Keats ascoltava attento e immaginava corpi di donna percorsi da lettere d’acqua.

Sosteneva che scrivere sull’acqua era come scrivere sul corpo della donna amata. E Gramsci a udire queste parole rimaneva zitto, coi suoi occhiali stretti sul naso, fumando lentamente anche se non aveva più polmoni. Così i nostri due amici stavano a lungo in silenzio e si guardavano: entrambi non avevano avuto grandi esperienze d’amore. Forse la poesia vorrebbe essere vissuta come la politica. Forse anche viceversa... o forse entrambe non cercano che amore.

Il cervello di Gramsci rimase più di 20 anni in una prigione che si chiama Regina Coeli. Si pensi che cosa assurda sia la costruzione di un carcere: essa ha una struttura architettonica che dovrebbe immettere quei poveri reclusi nelle braccia della “regina del cielo”, cioè essa è costruita sul modello del panottico. Penso che ormai tutti sappiano – o dovrebbero sapere – cosa significhi questa concezione di un edificio-penitenziario con al centro il grande occhio del guardiano (colui-che-guarda) attraverso cui osservare tutti i bracci dove erano rinchiusi i prigionieri.

E questi penitenti non avevano un momento né un interstizio di libertà. Eppure nonostante la strettissima sorveglianza, Gramsci riuscì ad avere dei quaderni su cui scriveva in continuazione con la sua calligrafia precisa e minuta.

Penso di nuovo una cosa rosso fuoco forse a causa del tramonto: che forse è cosa blasfema trovare affinità tra la Madonna regina-del-cielo e il panottico di Bentham che ti osserva sempre anche nei momenti di più esclusiva intimità. E che forse è proprio questo concetto di peccato legato perversamente a uno sguardo controllore che lega ... carcere e paradiso.

Che avessi scoperto la trama che connette a senso unico questi due mondi apparentemente così distanti e anzi opposti! Voglio dire che è il paradiso ad essere carcere non certo il carcere ad essere paradiso, chiaramente.

Il cimitero è un luogo di morte, né carcere né paradiso, si entra dentro sempre con una attenzione particolare come se i suoi inquilini potessero essere disturbati. La morte va rispettata, non



temuta. E per questo che intorno e dentro questo cimitero ci sono alberi rigogliosi, pini e cipressi. Loro sono sempreverdi. E l’aria trasparente scorre come l’acqua su cui scrivere poesie per un amore lontano eppure ravvicinabile dal desiderio dell’immaginazione.

Solo poesia e politica incrociate potranno cambiare qualcosa del mondo, come genealogi attenti potranno verificare qui, in questo piccolo spicchio di terra dove convivono i nostri amici.

Gramsci scriveva su Machiavelli. Attenzione, i libri di storia sono spesso dei manifesti alla stupidità umana. Machiavelli non è stato solo l’inventore della scienza della politica, staccata da morale, religione e metafisiche, ma una importante figura che incorpora l’impotenza dell’intelligenza.

Per lui era fondamentale – stiamo nel 500, quando l’Italia rinascimentale a livello culturale esprime il massimo della sua creatività – trasportare la potenza della cultura dentro la politica e costituire l’unità d’Italia, anziché lasciarla così divisa in mano straniera. Insomma anche Machiavelli voleva unirsi a Leonardo. Ma non gli riuscì e l’Italia sprofondò in secoli bui.

E allora, dice Gramsci, un nuovo principe che riscatti non più la nazione (che da tempo si è affermata) bensì i lavoratori tutti: questo il suo compito e questo moderno principe per lui era il Partito. Può un archeologo del futuro scoprire cos’è un partito?... Non so... mi sembra difficile.

Anche perché ormai da tempo i partiti così come erano sono finiti. Per questo si deve guardare dentro questo cimitero poetico-politico, oscillando sempre tra questi due estremi, tra le tombe del poetico e del politico.

Gramsci stava in isolamento carcerario, eppure le cose più lucide le ha scritte lui e non solo su Roma o sull’Italia, ma forse sull’intera area “occidentale”, altro termine strano.

Forse ora può sembrare ovvio, ma per lui l’economia (di cui era attento studioso) non determinava la cultura, come una scolastica detta marxista affermava al tempo – per il controllo panottico di Stalin su tutti i partiti detti comunisti – ma anzi aveva una forte autonomia.

Anzi la cultura per lui – incarcerato – stava diventando asse centrale attraverso cui svolgere la politica e da questo deriva il suo concetto più noto: egemonia.

Un partito, cioè, non è apparato burocratico o dittatoriale o verticistico: deve praticare un paziente coinvolgimento e convincimento delle persone, specie quelle non lavoratrici, che non vanno eliminate e tantomeno stigmatizzate, bensì con cui svolgere una riflessione culturale che possa egemonizzare, appunto, strati sociali o generazionali, adesso diremmo anche etnici e di genere, diversi dagli operai. Insomma, l’egemonia è poesia, la poesia sottile e quotidiana della politica.

Ora il confine esterno del cimitero è protetto dalle mura che risalgono all’imperatore Aureliano. Vi sono feritoie e torrette, bocche di lupo e fossati. Un sentiero sterrato lo accompagna e da lì ci si può affacciare nel sottostante scenario che si congiunge alla piramide che dal suo proprietario si chiama Cestia. Per me è il paesaggio più romantico di Roma.

E anche più squisitamente antropologico. Forse nessuno ci crederà, ma questa sera, dopo che l’oscurità è succeduta al tramonto, ho pensato di camminare solitario sotto le mura quando ho alzato gli occhi: ebbene sono sicuro di aver incrociato i due, ma sì proprio Gramsci e Keats, che discutevano un po’ in inglese e un po’ in italiano.

Parlavano animatamente di poesia. Era bizzarro perché Gramsci conosceva bene le poesie di Keats, mentre questi non poteva conoscere i quaderni del carcere.

Quaderni del carcere: si sa che in questi quaderni lui scriveva di tutto: dalla cultura popolare al fordismo, dalla critica al centralismo democratico in vigore in quel partito (e pochi sanno che Gramsci fu perfino espulso da partito dai membri della cellula – così si chiamavano i membri della stessa sezione del partito) al cinema americano. Insomma letteratura ed economia erano intrecciate e si transitava dall’una all’altra con freschezza e puntigliosità.

Ma pochi sanno una cosa che veramente fa sognare. Questi quaderni furono fatti “evadere” da una persona poco conosciuta, ma che è anche lui un nome scritto nell’acqua: Piero Sraffa, un valente economista che lavorava in Inghilterra, proprio vicino a dove Keats aveva vissuto i suoi brevi anni, esule dall’Italia fascista ma col permesso di visitare l’amico.

Uno che ha scritto produzione di merci per mezzo di merci. Insomma Sraffa aveva capito tutto rispetto alla teoria del valore-lavoro, che gli archeologi hanno difficoltà a reperire tra i resti di anfore o merci andate a male: non più basato sul plus-lavoro e plus-valore, ma sulle macchine-merci che aggiungono esse stesse valore ad altre merci e non più il lavoro operaio. Merci-quasi-immateriali. Sensibilmente sovrasensibili.

Alla fine, udii distintamente che Gramsci chiedeva un favore al suo giovane amico: di insegnargli a scrivere il suo nome nell'acqua. E Keats – già triste di suo – era come disperato, perché lì, in quel cimitero per quanto bello non c'era acqua. Non solo. Ai morti l'acqua è preclusa. I vivi pensano che loro non hanno sete. Ma poi il poeta si mosse e il politico lo seguì, turbato dalla serietà dell'amico.

Mi arrampicai sulle mura per poter vedere cosa stava accadendo e vidi qualcosa, anche se non tutto.

Keats prese con molta precauzione un vaso ricolmo di fiori che accompagnava il soggiorno di un emigrato russo, forse un russo bianco anti-rivoluzionario e, come chiedendo scusa, poggiò i fiori appassiti ai margini della tomba.

E così fece con altri vasi muovendosi rapido tra le tombe ben conosciute, fino a riuscire a riempire d'acqua un gran recipiente. Tornò vicino al politico e, lui poeta, gli mostrò il contenuto del vaso e rimase immobile qualche secondo, poi con uno scatto insospettato ne gettò il contenuto verso l'alto. Gramsci alzò la testa e sgranò gli occhi, perdendo gli occhiali sottili.

Ma vide.

L'acqua sgranata disegnò come un foglio liquido sull'aria e per un attimo rimase così, come indecisa se rimanere ferma a galleggiare nell'aria o precipitare a terra: in quell'attimo sospeso vidi che Gramsci mosse rapido le mani e le gocce scrissero qualcosa, ma non il suo nome. Non riuscii a vedere bene, eppure sono sicuro che le gocce d'acqua scrissero:

il sogno di una cosa will be writ in the water...

... e poi si sparsero sulla terra stupita.

ENGLISH

Today is a warm day here in Rome. Much warmer than usual. Sitting in my balcony, I'm looking at my plants, dead by now. Only the geraniums are standing this great heat. The view is the same: wonderful, broad on a part of my city that links architectonic elements of different historical periods, from which, come out, originating from a distant past, ancient walls, built to protect it from the Barbarians, opened by a still evocative entrance, a real door to come in Rome.

Aside, an eerie pyramid an ancient Roman, rich and kitsch, – Caio Cesio – wanted to be built for his memory, anticipating the post-modern style. No one of my friends, in particular foreigners who come and see me, can imagine this is a real pyramid. In other words, you can usually think that it was stolen from Egypt, like an obelisk, and brought here. Along the right boundary of the walls, there is a special cemetery. There, amongst others, is buried Antonio Gramsci together with John Keats. A poet and a politician. We call it the English cemetery because there are buried non-catholic people, therefore, not only British protestants but also Greek Orthodox Christians, Roman Jews, and even members of the Humanism that somebody, very improperly, thanks to the monotheistic religions'influence, persists to define as atheists.

The metallic cylinders of two gasometers rise in the background, other ruins of an industrial Rome that are going to be transformed into a theatre and a botanical garden. Other friends of mine, generally Roman people, appreciate more these recent ruins than the classical ones: and, however, their panoramic assembly increase the impure and syncretic suggestion. Thanks to this place, you can check the steps of this transition from the modern industrialist to the new communicational metropolis, when, becoming a nocturnal area, it changes its identity from gassed industrialist into musical industrial. During the "Long Night of Museums" of 2006, the gasometer became a bright and resounding work. Maybe, every ex-industrial location can become the right place for performances, seminars and exhibitions.

All is possible inside this strange cylindrical body. And it's amazing how in this body – the gazometer-

one – can be born a fetishism that gives life to it, possesses it and makes it alive and flowing after a secular monofunctional carelessness. A visual and sonic idolatry: strewn with neon trails, during the "Long Night of Museums" of 2006, even itself is grown white, enlightened by geometrical lightings that redesigned its body, like a makeup that restores a prematurely got old body making it young and agile again.

From its cylindrical interiorities were emitted floating industrial musics, as to accompany its resurrection: and so the gasometer danced, set to music and shone for a long night, becoming suddenly a scenic and compositive instrument of bright musics that astonished all those people who considered it only like a rusty iron to pension off.

At last, still from my endless view, the "Testaccio" comes out: for a long time formerly a working-class area – its name derives from the symbolic hill built with the fragments of the amphoras coming from the near port -, now through-way of the nocturnal life where, by night, you can't move on but on foot and with a huge effort.

This warmth hot and dry makes me think to the death, the death of things more than that of

people. And I imagine what you can ever understand, in a distant future, of this strange fragment of Rome where so different styles and periods coexist and are superimposed one upon another. "The ashes of Gramsci" is a lyric by Pier Paolo Pasolini dedicated to the founder of the Italian Communist Party. And even if here the plants seem to be burnt to ashes, I'm catching myself thinking how archaeology can be linked to human beings. Archaeology and anthropology. Of course.

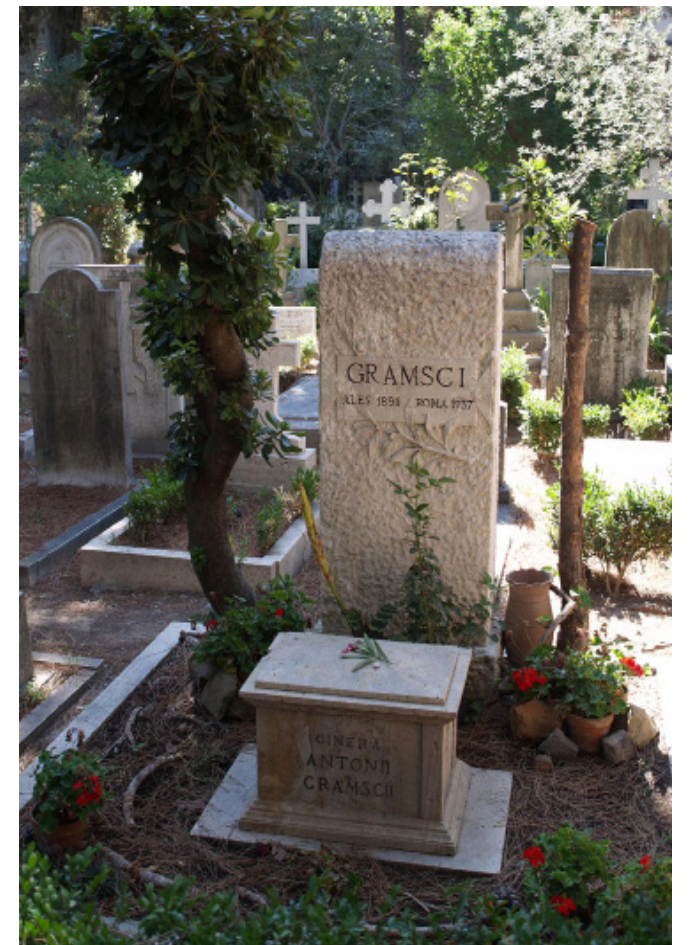
Gramsci was Sardinian, born in that wonderful and secluded isle; he was invalid, a body made hunchbacked and ravaged by a bones' disease. Yet, when he was very young, he went to Turin because he wanted to make something that, maybe, will seem eerie in the future. The "worker inquiry".

But not that of sociologists, those who make a job evaluation or apply the taylorism or the toyotism to the rhythms of the production; or those who understand the end of the industrial era without having never heard that the kind "industrial noise" supported and anticipated this process long before and much better than these social scientists. Certainly not.

Gramsci's way was a method to understand the workers' point of view compared to the labour market, in order to change the "nature" and to develop the independence of every single maker. People able to make their own destiny, not only cars. Yes, cars. Because Turin was for a long time the Capital of the cars: The "Fiat". The most important industrial city had to be the starting-point of the revolution.

His grave is simple and some gentle hand always puts a rose on it. A red rose like his ideal. I usually go there and I often find absorbed and touched people. With solitary discretion. The emotion continues with Keats because poetry is a strategic element of every revolution. On his gravestone, maybe, in some century, you could read again: "Here lies One whose Name was writ in Water".

The poetical writing moves the letters that gather and disperse amid the ripples of the waves. "Water poetry". A poetry that is liquid as it should be the working-class labour. And not only. Poetry and revolution. Then I imagine, from my balcony, the two of them, Gramsci and Keats meeting each other in the evening, towards sunset that, here, is often fiery red. They're meeting each other lonely and peaceful and they're discussing passionately about their death occurred in geographically near places: for the poet, at the



beginning of the famous stairs in "Spain Square" where he had a beautiful house; for the politician in the gloomy jail.

"That brain doesn't have to work", Mussolini said about Gramsci. The man who used this concept was a fierce dictator who invented the term "Fascism" usurping a great tradition of the Ancient Rome: the "fasces", in fact, were the insignia of the political power that unified the "res publica". This concept, born exactly in the Republican Rome, is stronger than that of "democracy". Because "democracy", and you should know it very well, dear archaeologist, keeps the term "power" (crazia) which I dislike even if it's popular.

"Republic", instead, says that "the thing" belongs to everybody and this thing is a dream. "The dream of a thing", Pasolini always used to call it speaking about Gramsci. And a public vision of this strange thing – not general! – was exactly a dreamt thing and a thing to dream. Be careful, dear archaeologist: "public" in the sense that involves and wraps up all the citizens with their diversities. And at this point anthropology plays its role.

Gramsci was used to dream and to discuss with Keats how to imagine this "public thing" he called "Communism". Keats was used to listen to him very carefully and to dream women's bodies crossed by water letters. He was used to say that to write on the water is like to write on the loved woman's body. And Gramsci, hearing these words, with his tight lorgnettes on his nose, was used to be silent, smoking slowly, even if he hadn't lungs any more. So, our two friends were used to keep silent for a long time, looking at each other: no one of them had had great and important love stories. Maybe poetry would like to be lived like politics. Maybe also vice versa. Or maybe they're both seeking only love.

Gramsci's brain stood for more than twenty years in a jail called "Regina Coeli". Let's think about how the construction of a jail could be absurd: it has got an architectonic structure that should lead those poor convicts to the queen of the heaven's arms. In other words its structure is inspired by the model of the "panoptic".

By now, I think everybody knows, or should know, what this conception of a penitentiary-building means, with on its center the big warden's eye (he who looks) through which it was possible to control all the wings where the convicts were locked up. And these repentants didn't have neither a moment nor a little hole of freedom. Yet, in spite of a very strict surveillance, Gramsci was able to have some notebooks where he was used to write continuously in his thin and precise handwriting.

I'm thinking again about a fiery red thing, maybe because of the sunset: that, maybe, it's blasphemous to find a comparison between the Madonna, Queen of the Heaven and Bentham's "panoptic" that always observes you, even in the moments of the most exclusive privacy.

And that, maybe, it's just this concept of "Sin" perversely linked to a supervisor-look, that joins "jail" and "heaven". I wish I had found out the plot that connects one-way these two worlds seemingly so far and opposite, indeed! I mean, it's heaven to be jail and, of course, not jail to be heaven.

The cemetery is a place of death: neither jail, nor heaven and you always come in very carefully as if its tenants could be disturbed. The death has to be respected, not feared. It's for this reason that around and inside this cemetery there are luxuriant trees, pines and cypresses. They're evergreen. And the diaphanous air flows like the water where you can write lyrics for a far love that you can reapproach thanks to the desire of the imagination. Only crossed poetry and politics will be able to change something of this world, as cautious geologists will be able to verify here, in this little segment of land where our friends are living together. Gramsci used to write about Machiavelli.

Be careful, the history books are often placards of the human foolishness. Machiavelli wasn't only the inventor of the political science, distinct from ethics, religion and metaphysics but even an important character that includes the powerlessness of intelligence. He thought it was fundamental – we are in the Sixteenth century when the Italian Renaissance expressed the highest level of creativity in the cultural field – to carry the power of the culture into the politics and to make the unification of Italy instead of letting it fragmentized in foreign hand.

In conclusion, also Machiavelli wanted to join Leonardo. But he wasn't able to and Italy sank into decay (Dark centuries). And then, Gramsci was used to say, a new prince that no more redeems the nation (which



by now is unified) but all the workers: this is his mission and this prince, for him, was the Party. Can an archaeologist coming from a future period find out what a party is? I don't know. It seems difficult to me. Even because it's a long time, by now, that parties, as they were, are over. For this reason we have to take a look inside this political-poetical cemetery, always wavering between these two heights; between the politician's and the poet's graves. Gramsci was in a prison confinement; yet he wrote the most lucid things not only about Rome or Italy but, maybe, about the whole western area, another strange term.

Maybe it can be obvious now, but, for him, economy (that he studied carefully), wasn't able to determine culture, as a scholastic called "marxist" was used to say in that period – for

Stalin's panoptic control over all the parties defined as "communist" – but, on the other hand, it had a powerful autonomy. On the contrary, culture, for him – imprisoned – , was becoming the main element to make politics and from this intuition derives his most celebrated concept: hegemony.

A party, in other words, is not a dictatorial or a bureaucratic or a taken at the top machinery: it has to involve and to persuade all people patiently, in particular unemployed ones who don't have to be excluded and so much the less censured. A party, for Gramsci, has to develop a cultural reflection in order to dominate just social or generational classes that today we'd call ethnical or genre, different from workers. In other words, hegemony is poetry, the daily and subtle politics' poetry.

Now the external boundary is sheltered by the walls that Adrian the emperor ordered to be built. There are loopholes and turrets, wolf holes and moats. An unmetalled track leads it and there you can take a look at the view below that joins the pyramid that owes its name "Cestia" to the owner. This the most romantic view in Rome, for me. And even the most exquisitely anthropological one.

Maybe, nobody will believe it, but this evening, after the darkness replaced the sunset, I thought to walk lonely below the walls when I raised my eyes: well, I'm sure I met the two of them, just Gramsci and Keats, of course, that were discussing a bit in English a bit in Italian.

They were speaking vivaciously about poetry. It was strange because Gramsci knew very well Keats' lyrics while the latter couldn't know "The notebooks of the jail". "The notebooks of the jail" We know that in these notebooks Gramsci wrote about everything: from the popular culture to the "fordism" from the criticism of the democratic centralism, in force in that party, (and few people know that Gramsci was even expelled from the Party by the members of the cell – this was the name of the members of the same unit of the Party – to the American cinema. In other words, literature and economy were interlaced and you could go from the former to the latter with purity and spitefulness. But few people know something that can truly makes you dream.

These notebooks were brought out of the jail by a little known person who is a name written on the water too: Piero Sraffa, a good economist that worked in England, just near the place where Keats had lived his short years, exile from the Fascist Italy but with the permit to go and see his friend. He who wrote "the production of goods by goods".

So Sraffa, had understood everything about the theory of value-job, that the archaeologists aren't able to find amid the remnants of amphoras or rotted goods: no more based on the plus-work and on the plus-value but on the machinery-goods that add value to other goods themselves and no more the factory-work. Almost immaterial goods. Clearly oversensible ones. In the end, he distinctly heard that Gramsci asked a favour to his young friend: to teach him to write his name on the water. And Keats – already sad by himself – was desperate because there, in that cemetery, even if it was wonderful, there was no water. That's not all: the dead were not allowed to have water, the living men were used to think that they're not thirsty. But, then, the poet went forward and the politician followed him upset by his friend's seriousness.

I climbed up the walls to see what was going on and I saw something, even if it wasn't all. Keats cautiously

took a vase full of flowers that accompanied the stay of a russian emigrant, maybe a white anti-revolutionary russian, and as apologizing, he put the withered flowers on the borders of the grave. And he made the same thing with other vases moving quickly amid the well-known graves till he was able to fill a big container with water.

He returned near the politician and, he poet, showed him the contents keeping still for a second. Then, with an unexpected release, he tossed it up. Gramsci lifted his head and opened his eyes wide, losing his thin lorgnettes. But he saw.

The shelled water drew something like a liquid sheet in the air and, for a moment, remained in this way as uncertain if to keep still floating in the air or to cast down in the ground: in that suspended moment I saw Gramsci moving quickly his hands and the drops wrote something but not his name. I couldn't see well but I'm sure that the drops of water wrote:

the dream of a thing will be writ in the water...

... end then they spread themselves on the astonished ground.

IL CYBERPUNK

POST-MODERNO E TECNO-CULTURA



LUCA BENVENGA

Negli anni Ottanta le trasformazioni societarie prodotte con il passaggio dal fordismo all'accumulazione flessibile, quindi dal "compromesso storico" del *welfare state* alle nuove politiche di spesa sociale (congiuntamente alle riforme del mondo del lavoro e della contrattualistica nell'occidente industrializzato), hanno avviato una crisi produttivo-occupazionale, con una generale tendenza alla riorganizzazione del conflitto, non più fatto convogliare nelle classiche categorie della scienza politica e nelle lotte sociali delle masse, declinazioni di una opposizione più o meno strutturata, più o meno ideologizzata, che vide coinvolti studenti, operai, cittadini urbani e rurali nei decenni centrali del Novecento.

Il susseguirsi di una serie di eventi socio-economici – sintetizzabili nella transazione dalla modernità alla postmodernità –, hanno spezzato la stabilizzazione promossa dalle parti sociali (sindacati, partiti, organizzazioni di rappresentanza) e imposto una revisione delle forme del conflitto giovanile di tipizzazione politico-culturale. L'imponderabilità dei destini occupazionali ha frammentato quel sentimento collettivo di appartenenza dei soggetti, tipico del modello fordista, spingendoli a manifestare un'aporia all'autocollocazione sociale, perdita della dimensione solidaristica (con una crescente privatizzazione dei bisogni sociali), e una omogenizzazione culturale prodotta dalla transnazionalizzazione e influsso della pubblicità sulla popolazione.

Ad un appiattimento di segni, luoghi e comunicazione, nuove aggregazioni culturali si reinventano, nella seconda metà degli anni Ottanta, in una realtà parallela, fantastica, "fatta di walkman, stereo portatili, videoregistratori, batterie elettroniche, videocamere portatili, televisioni ad alta definizione, telex, fax, laser-disc, antenne paraboliche per captare i segnali dei satelliti, cavi a fibre ottiche, personal computer"¹

che si serve di una tecno-scrittura, messaggi criptati, spazi virtuali, immaginario post-metropolitano. È il modello tecno-umano del *Cyberpunk* a registrare uno scenario estraneo ai dettami che appartengono all'individuo underfashion mainstream:

All'inizio questa definizione è stata coniata per indicare un variegato movimento di fantascienza[...] Composto da persone per lo più giovani di età, la media di ognuno di essi è sui trent'anni, esso ha attraversato in maniera partecipe gli anni Ottanta, vivendone completamente le intime contraddizioni. Sono scrittori quindi, come ci segnala Sterling nella sua prefazione a Mirrorshades, che hanno vissuto, dentro e persino sotto la propria pelle, un rapporto intimo con la tecnologia, diversamente da quanto successe negli anni Sessanta, tutta lavatrici e lavastoviglie².

Una comunità underground composta da film-maker, scrittori, artisti visivi e hacker, elementi di un eterogeneo scenario inter-soggettivo, trans-geografico e iper-temporale, nonostante fosse un movimento non riconosciuto come corrente letteraria dai suoi stessi protagonisti e animatori, che invece si considerano semplicemente scrittori o autori e di esso non vogliono dare definizioni.

Sul piano immediatamente letterario si può considerare la fantascienza radicale del futuro, mentre su quello politico e sociale una comunicazione parallela a quella reale che si pone come obiettivo la rappresentazione di un mondo in cui il conflitto, lo scontro, l'incubo siano elementi normali dell'agire collettivo³.

L'enfaticizzazione sui consumi è la premessa storica della produzione artistico-letteraria del cyberpunk (Bruce Strling, William Gibson, Lewis Shiner *et al.*, sono gli autori di alcuni libri seminali a partire dai primi anni Ottanta): *slang* e tecnicismi nella comunicazione verbale, grafica underground e uso del *Cut up*, realtà iper-urbanizzate e artificiali, rappresentano il contesto futuristico dentro cui si articolano le narrazioni.

Al *cyber-security*, e all'oggetto merce – la reificazione dell'immaginario collettivo è il vero protagonista di queste specifiche produzioni –, si congiunge la prospettiva sovversiva e underground del punk, identificando tra le due sottoculture un'analogia fattuale, s'è vero che come il *punk* anche il *cyberpunk* ha infatti svolto e svolge tuttora una vera lotta di liberazione dalla fantascienza tradizionale per portarla sui terreni inesplorati del sociale, così come il punk trascinò il rock nei bassifondi della metropoli per riscoprire quella tensione creativa espressa attraverso il suono/rumore... Un altro elemento condiviso si trova nella comune dimensione *underground*: anche nel cyberpunk gli "artisti" sono reietti della società e nelle loro storie propongono la realtà più sotterranea e sofferente delle metropoli⁴.

In una complessa dimensione contenutistica, una ulteriore connessione tra punk e cyberpunk è rinvenibile nello slogan *No Future!* del movimento londinese di *King's Road*, una iperbole che racchiude il postindustriale, coordinata dominata dal superamento delle ideologie⁵ e conseguente assorbimento degli antagonismi politici (sinistra-destra, comunismo-fascismo, salariati-borghesi), riponendo nella tecno-cultura una valida alternativa esistenziale, con l'individuazione di nuovi attori sociali (nati da una mutazione antropologica determinata dall'avanzare iperveloce del moderno⁶) quali promotori "della costituzione di una rete informatica alternativa, che colleghi il tempo reale a costi esigui, spazi di movimento, centri sociali, singole soggettività, ecc"⁷.

Le implicazioni di questa connettività orizzontale, dei continui scambi di informazioni e conversazioni trans-urbane con l'utilizzo della macchina, "permette l'estensione delle capacità dell'uomo e il superamento dei suoi limiti"⁸, oltre ad una sostanziale rivisitazione del rapporto uomo-strumenti di automazione, che configura la cultura *cyberpunk* come una estensione della società post-moderna contemporanea che strizza l'occhio ad una porzione del passato: al superamento delle espressioni collettive di ricusazione del modello consumistico (quale reazione ad un preciso disegno economico avviato dal capitale finanziario nella seconda metà del XX secolo), segue il recupero delle fondamenta ideologiche delle controculture edoniste degli anni Settanta, da cui è consigliabile osservare il *cyberpunk* e analizzarlo da un'angolatura ermeneutica, ovvero come somma di una contaminazione culturale (beat, hippies, corrente psichedelica).

Per la prima volta nella storia della letteratura tale rapporto con la macchina non viene visto quasi fosse una dimensione negativa, ineluttabile, da scansare non appena possibile. Orwell è dietro l'angolo, Frankenstein un lontano ricordo dell'epoca del moderno. Il cyber presuppone un nuovo rapporto organico con la tecnologia. Essa permette, difatti, l'estensione delle capacità dell'uomo e finalmente il superamento dei suoi limiti. Nessuna ferita altrimenti mortale spaventa più l'uomo del futuro prossimo, la neurochirurgia

saprà implantare nuove membra artificiali in corpi, oggi, al più buoni per il solo cimitero del rottame. Viene risolto con un colpo di spugna il problema della morte, un tema questo che, per altra via, anche lo stesso Leary (uno dei capofila della tendenza cyber-psichedelica) considera risolvibile tramite automanipolazioni psichiche del proprio DNA⁹. Il cyberpunk è attento agli incroci tra linguaggi, spazio, comunicazione, estetica. Se i Provos olandesi negli anni Sessanta (archetipi della controcultura hippy, nonché ispiratori, tra le altre cose, della dottrina edonista propagandata e diffusa da Timothy Leary, dai Merry Pranksters, etc.) concepivano una libera e orizzontale "comunità di soggetti operosi" («l'età della politica collettiva è già cominciata [...] l'età dell'arte popolare [Pol-Art] è già cominciata [...]).

Nient'altro che teach-ins e happenings. La politica si fa in strada», scriveva Hans Tuymen¹⁰, il circuito C. promuove l'impegno politico sia nei luoghi fisici (centri sociali, spazi di movimento, singole soggettività) che attraverso la rete informatica, caratteristica comune quest'ultima con i principi fondamentali della cultura hacker, come riportato nel libro di S. Leary *Hckers. Gli eroi della rivoluzione informatica*: accesso totale ai computer, a tutte le informazioni, decentramento del potere e superamento dei (pre)giudizi di valore nei confronti dei singoli, valutati esclusivamente per il loro operato.

Per queste ragioni, sempre sulla rivista *Decoder*, si teorizza il cyberpunk come "strategia operativa di resistenza, estetica da dura garage-band, cultura pop(olare)". Quindi descrive un ambito sociale che sempre è stato tagliato fuori dalla scrittura ufficiale, ignorato, vilipeso o, molto peggio, dichiarato come assolutamente non esistente. Viene assunto il mondo dei reietti da Dio come protagonista ufficiale di uno scenario assolutamente nuovo, di una scrittura assolutamente nuova. Uno stile quindi superrealista. Viene quindi inventato un diverso immaginario sociale, che d'altronde sotterraneamente è già esistente da tempo, che unisce insieme fascinazioni tecno-pop e pratiche esistenziali di resistenza e sopravvivenza quotidiana. Per la prima volta dai tempi dell'esperienza hippie viene quindi forgiato un immaginario collettivo vincente, che sa collocare in maniera adeguata e accattivante alcune delle aspirazioni che percorrono i senza parola della società post-industriale¹¹.

L'immagine cyberpunk che circola nella realtà sociale fino alla metà degli anni Novanta (periodo storico in cui le produzioni artistiche giocarono un ruolo d'avanguardia con una consequenziale crescente popolarità) è espressione di un'alterità estetica-letteraria rispetto al passato: non più giacche edoardiane, il gilet in broccato, il chiodo, il crombie, le camice button-down, le magliette stile swing-boy e il fuseaux, il teenager C. è proiettato verso il nuovo millennio, nel Cyber-Spazio di *Neuromante*, nell'interattività, nelle video-zine, nei lap-top, negli innesti artificiali, nei circuiti elettrici. Alla fantascienza radicale si affianca una dimensione sociopolitica costituita da "una comunicazione parallela a quella reale che si pone come obiettivo la rappresentazione di un mondo in cui il conflitto, lo scontro, l'incubo, siano elementi normali dell'agire collettivo"¹².

Il fenomeno *cyberpunk* si identifica con gli strali della rivoluzione microelettronica che consente al *teenager* di osservare un autonomo percorso generazionale e di essere portatore di un moderno patrimonio culturale, in quanto i suoi precetti hanno richiamato con dovizia i movimenti controculturali degli anni Sessanta e il pensiero fantascientifico, fungendo da coagulo per collettivi e aggregazioni sociali con parametri comunicativi mutati dall'avvento della globalizzazione.

Incasellato nei codici del tardo-capitalismo occidentale (contaminazione degli stili e superamento del soggetto unitario), il cyberpunk costituisce la realizzazione della frammentazione post-moderna dell'ordine culturale e della conoscenza razionale, esaltando il mito della tecno-cultura e dell'alterità virtuale, elementi tipici di una realtà iper-tecnologizzata che allora era quasi agli albori.

Bibliografia

Decoder, Rivista italiana Cyberpunk.

Ferrai L., *La soggettività Cyborg*, Trento, Tangram edizioni scientifiche, 2013.

Gibson W., *Neuromante*, Milano, Editrice Nord, 2004.

Leary S., *Hackers. Gli eroi della rivoluzione informatica*, Milano, Shake, 2002. Liperi F., *L'Italia s'è desta. Tecno-splatter e posse in rivolta*, in AA.VV. *Ragazzi senza tempo*, 1996, Genova, Costa&Nolan

Note

1. "Che cos'è il cyberpunk", in <http://web.archive.org/web/20121019074657/http://www.decoder.it/archivio/cybcult>, consultato in data 23/09/2015.
2. Ibidem.
3. F. Liperi, *L'Italia s'è desta. Tecno-splatter e posse in rivolta*, in AA.VV. Ragazzi senza tempo, 1996, Genova, Costa&Nolan, p.177.
4. Ibidem, pp.,179-180.
5. Scrive Lucia Ferrai in *La soggettività Cyborg*: "Del punk, il cyberpunk assorbe soprattutto la consapevolezza di una crisi dei valori compendiata da cinismo e nichilismo. L'assenza di significato esistenziale o di fondamentali etici a cui conformare la propria esistenza sembra essere l'unica certezza indubitabile dei personaggi cyberpunk, certezza alla quale si può rispondere solo con un adeguamento rassegnato. Un altro motivo per cui il punk è un punto di riferimento del cyberpunk riguarda invece più propriamente l'estetica. Il cyberpunk trae fonte d'ispirazione dal look punk e dunque spesso i personaggi sono modellati su di esso. I cyborg o gli androidi sono spesso tratteggiati alla maniera punk, con creste colorate, borchie, piercing e giubbotti in pelle", Trento, *Tangram edizioni scientifiche*, 2013. p.14.
6. "Che cos'è il cyberpunk", cit.
7. Ibidem.
8. Ibidem.
9. Ibidem.
10. Citazione di Walter Hollstein, *Underground, Sansoni*, Firenze, 1971, p. 128.
11. Ibidem.
12. F. Liperi, *Op., cit.* p.177.

PER UNA STORIA DEL PATERNALISMO DEMOCRATICO

PRIMA PARTE
INTRODUZIONE

FRANCESCO PERRONE

Le recenti vicende socio-politiche italiane sembrano manifestare una crescente tendenza alla radicalizzazione di vari atteggiamenti collettivi verso fenomeni, vecchi e nuovi, che impattano sulla contemporaneità. Che si tratti di affrontare il problema drammatico dell'immigrazione, quello dell'efficienza della macchina statale, della disoccupazione o della crisi economica, il dibattito pubblico sempre più spesso appare caratterizzato dalla propensione ad *inscatolare* la complessità in formule semplificate, esacerbate ed estreme.¹ Sul versante delle prassi, cresce il convincimento secondo cui il confronto democratico delle idee rischi di essere motivo di rallentamento delle azioni e che, pertanto, sia più produttivo delegare ad *altri* l'onere dell'analisi e della soluzione dei problemi. Che tale delega comporti una correlativa cessione di potere non sembra rappresentare particolare motivo di allarme anche se il dibattito pubblico non appare del tutto indifferente alla questione. La politologa Nadia Urbinati, della Columbia University, avverte che

*nei governi rappresentativi la deliberazione è un gioco complesso che si avvale sia della selezione dei rappresentanti sia di un rapporto permanente del parlamento con la molteplicità delle opinioni che animano la società [...]. La deliberazione non ostacola o ritarda la decisione, quindi, ma la incalza, la prepara e la cambia [...]. In Europa, la visione deliberativa ha caratterizzato la natura della democrazia nei decenni a partire dagli anni Settanta, mettendo a segno importanti risultati in termini di politiche sociali nazionali e di impulso a livello continentale alla costruzione dei trattati costituzionali dell'Unione Europea. Il suo declino, che la crisi economica ha accelerato, corrisponde in questi anni recenti a un'impennata della volontà decisionale degli esecutivi sia nazionali che comunitari, e un desiderio di allentare i lacci imposti dalla deliberazione, parlamentare e sociale, e di alleggerire l'impegno dei governi nelle politiche sociali.*²

Sta di fatto che, in Italia e non solo, i climi d'opinione degli ultimi anni si sono mostrati sempre più spesso ostili al concetto della "contrattazione" e, specularmente, maggiormente sintonici con posizioni variamente riconducibili al paradigma del cosiddetto "decisionismo".³ A conferma di ciò possono essere enumerati molti nuovi fenomeni di rilevanza sociale, culturale e politica: l'instaurazione del *leaderismo* in politica e

la privatizzazione della forma-partito;⁴ il tramonto delle “relazioni industriali” (Pirro, 2015); l’esaurimento dei cosiddetti “corpi intermedi”⁵; il ripudio della concertazione come schema di governo; la riforma, in senso verticistico, del diritto del lavoro e dell’ordinamento scolastico; l’indebolimento del potere legislativo nei confronti dell’esecutivo e del maggior partito di cui è espressione; il depotenziamento delle funzioni di controllo attraverso l’attenuamento, parziale o totale, della loro terzietà.⁶

Simili cambiamenti però sfuggono a categorizzazioni convenzionali. In altre parole non sembrano semplicemente rubricabili all’ambito di una generale deriva autoritaria (se non, addirittura, reazionaria) della società italiana. Al contrario essi appaiono riconducibili, almeno in parte, ad altra matrice genetica, che nulla o poco ha in comune con la tradizione conservatrice in senso classico: se così fosse, tali processi sarebbero stati promossi e gestiti *solo* da forze politiche espressamente antiprogrediste e conterebbero sul *solo* sostegno dell’elettorato di estrazione conservatrice. Ma, dal momento che molti cittadini di franco orientamento riformista e progressista si riconoscono in tali tendenze, è necessario trovare un’altra spiegazione. In realtà nella tradizione storica italiana (ed europea) esiste un filone politico-culturale che concilia obiettivi di tipo riformatore con mezzi operativi di carattere verticistico. Tale indirizzo è stato storicamente incarnato in varie forme: sulla base di principi laici o confessionali; con stili d’azione talvolta benevoli talaltra risoluti.⁷ Pur nella estrema varietà delle sue declinazioni, questo particolare *modo* di perseguire un disegno sociale, culturale e politico pur sempre di segno riformatore ha il precursore più evidente nell’illuminismo settecentesco.

Il dispotismo illuminato

Per comprendere il senso di un ossimoro come “dispotismo illuminato” è bene riepilogare alcuni caratteri del pensiero progressista del settecento, contestualizzandoli pienamente allo scenario di allora. È noto come con l’illuminismo si affermasse la convinzione che tutti gli esseri umani siano ugualmente dotati di diritti inalienabili e naturalmente forniti di “lumi” razionali i quali, seppure in maniera graduale e sostanzialmente moderata, avrebbero consentito di individuare un programma comune per dar vita a una società ragionevole e giusta, capace di vincere la menzogna, il privilegio, la violenza e la sopraffazione. Per varie ragioni tale *Weltanschauung* era però irrinunciabilmente legata all’idea che “dal basso” una simile riforma fosse inattuabile e che, di conseguenza, avrebbe potuto realizzarla solo il potere sovrano del monarca (quest’ultimo illuminato dalla ragione e consigliato da intellettuali laici e progressisti).

Già questo basterebbe a confermare il carattere moderato e verticistico del movimento, pienamente espresso dalla locuzione “dispotismo moderato” benché, nel contempo, sia altrettanto indubbio che la natura dell’illuminismo fosse autenticamente riformista ed oggettivamente progressista. Il fatto che gli illuministi puntassero alla gradualità dell’azione riformatrice, poiché non fiduciosi nei confronti di un’autonoma capacità di riscatto da parte della popolazione, non inficia il carattere progressista del movimento. Semmai, lo distingue dal radicalismo politico che, a cavallo tra settecento ed ottocento, mirava a soluzioni e metodi più drastici e risoluti.

Ciò non di meno è altrettanto noto che il disegno dell’illuminismo conteneva una serie di contraddizioni che nascevano dal contrasto creatosi tra l’astrattezza dei principi cui si spirava e la concreta realtà con cui doveva fare i conti, caratterizzata da fortissimi e drammatici conflitti economici, sociali e politici.⁸ Tutto questo poco si conciliava con l’ottimistica previsione di un progresso graduale ma incessante e consensuale. La rivoluzione francese avrebbe dimostrato che la politica e la società conoscono una propria dimensione emotiva, passionale, romantica e violenta che non si accorda con l’assiomatico razionalismo propugnato dagli illuministi.⁹

Il giacobinismo

Il 3 dicembre 1792 Robespierre termina il proprio discorso alla nuova assemblea costituente (la *Convenzione*), chiamata a decidere della sorte del re, con la terribile affermazione secondo cui “Luigi deve morire perché la patria possa vivere”. Quel drammatico episodio fu emblematico di un epocale punto di svolta che, su un piano politico, statuiva tra l’altro come la rivoluzione francese sostituisse al verticismo moderato di stampo illuminista il verticismo radicale di matrice giacobina. Un simile avvicinamento manteneva tuttavia in



vita l’obiettivo di un avanzamento complessivo delle condizioni sociali e politiche in senso decisamente anticonservatore. Prova ne sia che la rivoluzione francese raccolse in fretta l’adesione di liberali e democratici di tutta Europa, che vennero presto chiamati *giacobini*.¹⁰

Nelle sue successive evoluzioni, il variegato fronte politico anticonservatore (ed antireazionario) europeo mantenne e sviluppò tendenze di tipo verticista. Senza che, però, ciò ne alterasse l’intima natura progressista. Ad esempio, il bonapartismo¹¹ conservò notoriamente fortissimi caratteri di verticismo politico, in parte derivanti dalla propria indole militarista.¹² Così come

fortemente gerarchici e piramidali furono i tratti distintivi società segrete nell’età della restaurazione.¹³

Non si deve dimenticare che il ceto militare, soprattutto nel segmento dei giovani ufficiali subalterni, rappresentò nel primo ottocento un pilastro fondamentale su cui poggiava la cospirazione europea, sia in senso liberale sia in senso democratico. E anche altre categorie sociali impegnate in senso progressista, come i professionisti e gli intellettuali, erano cognitivamente e culturalmente inclini ad accettare come naturale un’impostazione piramidale e gerarchizzata della comunità e, conseguentemente, dell’azione politica.

In altri termini, il desiderio di realizzare il disegno di una società liberale e più giusta era sincero, tuttavia ciò si accompagnava spesso ad una certa qual sfiducia nei confronti di popolo¹⁴ e plebi, ritenuti incapaci di fare da sé e, correlativamente, si univa alla convinzione che il diritto-dovere di esprimere la leadership spettasse (soltanto) ai *migliori* esponenti dei ceti borghesi e dell’aristocrazia liberale.

Il modernismo paternalista

In Italia tale impostazione, particolarmente sintonica con la cultura cattolica, era ovviamente molto forte. Non a caso il manifesto di tale ideologia va individuato nei Promessi Sposi di Alessandro Manzoni.

I Promessi Sposi non sono infatti soltanto un’opera d’arte, ma un manifesto programmatico e uno strumento forgiato per un’operazione di egemonia politico-culturale di altissima qualità. Con esso il programma di rinnovamento dei lombardi trovava il mezzo adeguato per imporsi con i suoi caratteri all’intera cultura italiana e, più ancora, al lettore medio di massa dell’Ottocento come modello non solo di una soluzione letteraria ma più ampiamente di un’intera concezione di civiltà, di rapporti religiosi, umani e civili [...]. Questo tratto profondamente conservatore, anzi nel suo intimo persino aristocratico, si svela soprattutto, com’è ormai ben evidente, attraverso la funzione che nella sua opera maggiore è assegnata ai cosiddetti “personaggi popolari” (Lucia, Renzo): i quali, coerentemente con tutte le posizioni del romanticismo lombardo ma anche qui con maggior audacia da parte del Manzoni, divengono certo i protagonisti dell’opera, ma non smettono perciò di essere personaggi “ingenui”, che mai potrebbero arrivare alla verità e marciare sulla giusta strada, senza che una guida illuminata e paziente non provvedesse a indicargliela (fra’ Cristoforo, il cardinale Federico Borromeo).

Alberto Asor Rosa (1975, 310-311) coglie perfettamente il significato civile, oltre che letterario, del romanzo. Tuttavia il messaggio politico dell’opera è da lui interpretato in termini forse troppo semplificati, ancora molto assoggettati allo schema in base al quale tutto ciò che non è rivoluzionario necessariamente non può che situarsi nel campo della conservazione.¹⁵ Ciò induce il critico ad intravedere nel Manzoni una vera e propria “incapacità di andare al di là di un modernismo paternalista”.

Ma è proprio questo il punto centrale della questione: tale modernismo paternalista non è obbligatoriamente sintomatico di un substrato *profondamente conservatore, anzi nel suo intimo persino aristocratico*, come ritiene Asor Rosa. In Italia tale impostazione “modernistico-paternalista” è riscontrabile in pressoché tutta l’elaborazione di teoria politica di stampo moderato, sia di matrice cattolica (Rosmini, Gioberti), sia di matrice laica (D’Azeglio).

Ciò trova conferma anche sul versante della prassi, il cui campione è senza dubbio Cavour: egli lavora costantemente al conseguimento di un risultato politico-diplomatico-militare di carattere indubbiamente modernista, seppur di segno moderato e “piemontese”. Il punto è che, piaccia o no, la tradizione progressista

europea, illuminista e post-illuminista, semplicemente contiene al proprio interno un filone “modernistico-paternalista”, e ciò non basta a cambiarne il segno in senso conservatore.

Va rammentato che la posizione tipica del moderatismo ottocentesco non si identifica propriamente nella geometrica equidistanza che contraddistingue ciò che oggi definiremmo il centro politico (vale a dire la posizione intermedia tra progressismo e conservatorismo). Tale caratteristica del moderatismo è frutto di un’evoluzione successiva. Rispetto ai centristi del ventesimo secolo, i moderati dell’ottocento sono significativamente più sbilanciati in senso progressista.

Ovviamente ostili a soluzioni radicali dell’assetto sociale e statuale, i moderati tuttavia hanno ben chiari i nemici contro cui combattere: la conservazione, il privilegio aristocratico ed ecclesiastico, l’ignoranza, la povertà estrema. Per quanto attiene poi alla prassi della lotta politica, le differenze tra moderati e radicali sono minime. La cospirazione, l’insurrezione, la lotta armata e la soluzione *manu militari* sono praticate dai moderati come dai radicali.

Solo in seguito le rispettive forme dell’azione politica si distingueranno con nettezza. I moderati, divenendo gradualmente classe dirigente, adotteranno i metodi propri della mano pubblica (da un certo momento in poi da loro stessi diretta ed amministrata), ricorrendo sempre più a soluzioni formali ed ufficiali (atti amministrativi, parlamentari, diplomatici e di governo; ricorso alla violenza esclusivamente legale della polizia e dell’esercito regolare; ecc.). I radicali, viceversa, della propria impostazione conserveranno a lungo la tendenza insurrezionale e rivoluzionaria e svilupperanno una sempre più forte convinzione della necessità di un coinvolgimento diretto delle classi popolari al processo di modernizzazione politica e sociale,¹⁶ tutti ingredienti che in seguito confluiranno nei movimenti di orientamento socialista.

Ricapitolando, almeno all’inizio le analogie politiche tra moderati e radicali sono numerose, riscontrabili sia sul piano degli scopi generali (fine patriottico, scopo costituzionale, obiettivi di modernizzazione, ecc.) sia su quello dei mezzi, degli strumenti e dei programmi per conseguire quegli scopi. Quasi tutte le maggiori differenze tra i due orientamenti si formano e si allargano ulteriormente in seguito.¹⁷

Una sola discordanza è presente e percepibile da sempre: mentre i democratici italiani, seppur con qualche incoerenza, sono per una partecipazione attiva dei ceti popolari al processo di modernizzazione del paese, *i moderati non nutrono fiducia nella capacità di auto-coscienza politica esprimibile dalle classi popolari*. Ad esse va il loro sostegno e la loro sincera simpatia ma debbono accettare di essere eterodirette da una “leadership esterna”, espressa dai settori più illuminati e progressisti del ceto borghese.

Ovviamente non è cosa da poco, ma tale atteggiamento politico non può essere semplicemente etichettato *tout court* come conservatore bensì, semmai, come progressismo paternalistico o verticistico. Esattamente come paternalistico e verticistico era stato il filone anticonservatore sette-ottocentesco. Questa tradizione, in diverse forme e varianti, si conserverà per il resto dell’ottocento, emergerà più volte nel corso del ventesimo secolo e permarrà fino ai giorni nostri.

Tra ottocento e novecento: differenze paradigmatiche

L’ultimo terzo del diciannovesimo secolo è contraddistinto, in Italia come nel resto d’Europa, da un forte sviluppo industriale¹⁸ al quale corrisponde uno speculare sviluppo organizzativo del mondo operaio, ormai in grado di darsi un proprio organismo politico: nel ’64 con la Prima Internazionale e, nel 1889, con la Seconda Internazionale, che guiderà il proletariato europeo fino alla guerra mondiale. Anche se la chiesa cattolica, con l’enciclica *Rerum novarum* di Leone XIII, mostra una maggiore sensibilità al problema scottante dell’ingiustizia sociale, i temi della prevaricazione e della sopraffazione si manifestano ed estendono in forme nuove: su scala extraeuropea si profila una competizione imperiale tra le potenze.

Inghilterra e Francia competono in Africa e in Asia a caccia di materie prime, basi commerciali e militari in modo da consolidare ed ampliare le rispettive reti coloniali, mentre italiani e tedeschi arriveranno all’avventura coloniale più tardi e con minor fortuna. Con l’imporsi dell’imperialismo, si assiste ad un cambiamento storico nella cultura e nella mentalità politica europea: il nazionalismo ideale, romantico e liberale tende a trasformarsi in un nazionalismo strumentale, aggressivo ed antidemocratico.

Ad ogni modo, per la prima volta dopo tanti secoli, la gara in corso tra le potenze europee si spostava fuori

dal continente e il Congresso tenuto a Berlino nel 1878 sanciva di fatto questo mutamento di scenario, destinato a durare fino al 1914.

In tale contesto la storia italiana e la sua evoluzione politica maturano secondo linee di tendenza e costanti di medio-lungo periodo facilmente riconoscibili. Alcune di esse erano ravvisabili già in età risorgimentale: unificazione italiana come pura espansione sabauda per annessioni;¹⁹ persistenza di povertà diffusa; mancata soluzione ed aggravamento della questione meridionale.²⁰

Altre si manifestano *in concomitanza con o in conseguenza di* quanto accade nel paese già all’indomani della proclamazione del regno: tendenza alla formazione di élite distanti dalla cittadinanza e dai reali problemi della popolazione;²¹ allargamento della base dei diritti dei cittadini lento e contraddittorio; spostamento dell’impianto politico del paese in senso conservatore ed ultraconservatore;²² parallela evoluzione in senso conservatore di gran parte dell’*intelligenza* italiana, anche di quella di estrazione democratica.²³ Si tratta di segnali già ben visibili a molti contemporanei, al centro di temi ampiamente studiati e dibattuti fino ad oggi.

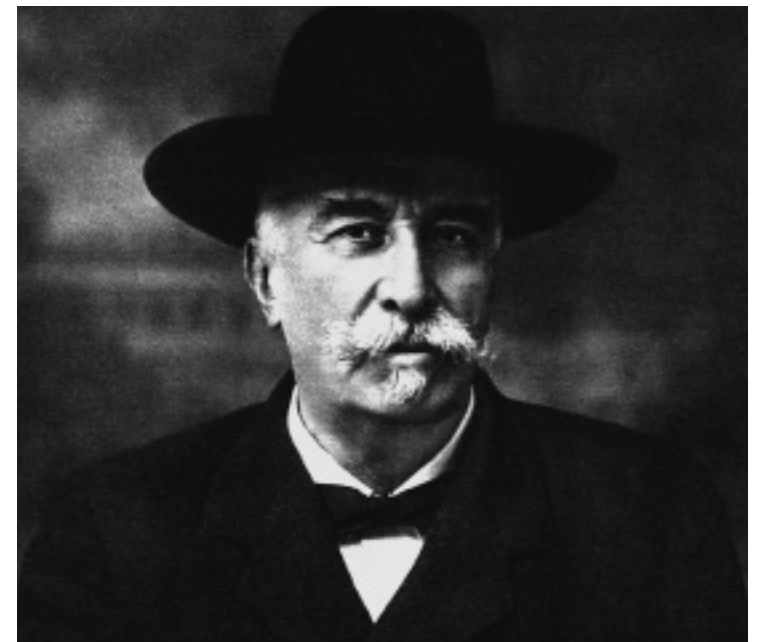
In questo momento storico, il filone politico e culturale che abbiamo finora variamente denominato come “paternalismo democratico”, “modernismo paternalista”, “progressismo paternalistico o verticistico” sembra essersi sopito, riemergendo saltuariamente in singole ed isolate occasioni.²⁴ Sarà con la fase successiva, quella giolittiana, che lo spirito moderato e nel contempo progressista riprenderà vigore.

Il primo novecento

Certamente Antonio Giolitti è stato uno dei leader politici più discussi e controversi della storia d’Italia. Desideroso di allearsi al partito socialista ma, in seguito, compiacente con il nascente movimento fascista; “ministro della malavita”, secondo Gaetano Salvemini, ma anche personaggio con trascorsi di parlamentare autenticamente liberale, benevolo nei confronti delle classi popolari e del loro diritto a soddisfare le proprie aspirazioni sociali. A questo proposito basti ricordare qualche passo del famoso discorso alla Camera dei Deputati, da lui tenuto il 4 febbraio 1901, critico nei confronti del governo Saracco che aveva chiuso la Camera del lavoro di Genova.²⁵

Ora queste Camere di lavoro che cosa hanno in sé di illegittimo? Esse sono le rappresentanti di interessi legittimi delle classi operaie: la loro funzione è di cercar il miglioramento di queste classi, sia nella misura dei salari, sia nelle ore di lavoro, sia nell’insegnamento che giovi a migliorare e ad accrescere il valore dell’opera loro, e potrebbero, se bene adoperate dal Governo, essere utilissime intermediarie fra capitale e lavoro, come potrebbero servire ad altre funzioni, per esempio a diriger bene la emigrazione. Perché dunque il Governo adotta il sistema di osteggiarle sistematicamente? [...] La ragione principale per cui si osteggiano le Camere del lavoro è questa: che l’opera loro tende a far crescere i salari. Il tenere i salari

bassi comprendo che sia un interesse degli industriali. ma che interesse ha lo Stato di fare che il salario del lavoratore sia tenuto basso? [...] Il governo quando interviene per tenere bassi i salari commette un’ingiustizia, un errore economico ed un errore politico. Commette un’ingiustizia, perché manca al suo dovere di assoluta imparzialità fra i cittadini, prendendo parte alla lotta contro una classe. Commette un errore economico, perché turba il funzionamento della legge economica dell’offerta e della domanda, la quale è la sola legittima regolatrice della misura dei salari come del prezzo di qualsiasi altra merce. Il Governo commette infine un grave errore politico, perché rende nemiche dello Stato quelle classi che costituiscono in realtà la maggioranza del paese. Solo tenendosi completamente al di fuori di queste lotte fra capitale e lavoro lo Stato può utilmente esercitare una azione pacificatrice, talora anche una azione conciliatrice, che sono le sole funzioni veramente legittime in questa materia.



Indubbiamente quel discorso esibiva concetti di chiarissimo stampo modernista.²⁶ I suoi contenuti denotavano il principio, tipicamente anticonservatore, per cui compito del governo non è solo osservare una condotta imparziale rispetto alle dinamiche sociali, ma anche operare attivamente in direzione di un graduale allargamento della base dei diritti dei cittadini.²⁷

Si tratta di due scopi diversi ma, secondo Giolitti, ugualmente necessari: neutralità dell'esecutivo e, in aggiunta, promozione di una politica rispettosa dei bisogni sociali, anche degli strati più deboli della popolazione. L'indicazione di ambedue gli obiettivi (equidistanza dell'esecutivo nelle controversie sociali e riconoscimento della legittimità e dell'opportunità della rivendicazione salariale) conferisce alla visione giolittiana un attributo non più soltanto di stampo liberale ma già esplicitamente progressista.

Ciò premesso, permane in Giolitti quell'alone di ambiguità politica che caratterizza i fautori di politiche di tipo paternalistico. La sua sincera inclinazione di misurato progressista lo spinge a politiche di indubbia modernizzazione del paese, ma tutto questo è subordinato alla condizione di una gestione del potere²⁸ autocratica e si accompagna, tipicamente, ad una sostanziale sfiducia nei confronti dell'iniziativa politica popolare autogestita. Ciò è forse in grado di spiegare, almeno parzialmente, il lato opaco della politica del liberale Giolitti: dai brogli elettorali alle posizioni ondivaghe in politica estera e coloniale, all'atteggiamento indulgente verso il fascismo.

Se su Mussolini e sul movimento da lui fondato esiste una sterminata e variegata letteratura, in questa sede ciò che è importante osservare è l'assoluta estraneità del fascismo al filone politico-culturale oggetto del presente lavoro. Certamente esistono alcuni ingredienti ideologici trasversali e comuni a vari movimenti, orientamenti o stili politici e, tra questi, il *populismo*²⁹ è senza dubbio riscontrabile nel regime fascista così come in altre forme politiche e di governo.

Tuttavia, se è vero che in ciò che abbiamo definito "paternalismo democratico" si realizza una singolare convivenza tra "obiettivi di tipo riformatore" e "mezzi operativi di carattere verticistico" è pur vero che al fascismo, nel proprio concreto realizzarsi storico, manca del tutto il movente della solidarietà e di una sincera simpatia sociale verso le classi subalterne.³⁰ Semmai al fascismo italiano, specialmente se lo si considera nel proprio evolversi da movimento a partito e da partito a regime, sembrano applicarsi altre etichette concettuali. E non è casuale che i diversi studiosi dedicatisi allo studio del fascismo italiano e del suo leader abbiano adoperato differenti categorie. Emilio Gentile (2008) ha evocato la nozione di *totalitarismo*, in polemica con quanto già affermato da Hannah Arendt (2009) che, nel 1951, aveva ritenuto di temperare il proprio giudizio, indirizzandolo su una visione del fascismo italiano come *autoritarismo*.³¹ Altri studiosi, come Giovanni Sabatucci, hanno optato per opinioni intermedie.

Inoltre, per ciò che riguarda il fascismo come regime e, più in particolare, lo stile di comando esibito dal duce, va anche menzionata l'utilità del ricorso alla pur non univoca nozione critica di *cesarismo*.³² Ciò che tuttavia non è riscontrabile nel fascismo e nel suo coacervo ideologico è l'adesione sincera alla causa dei più deboli che, sebbene in vario modo e in varia misura, costituisce il denominatore comune alle posizioni progressiste di ogni epoca.

Note

1. Dibattito pubblico spinto dall'azione svolta dai media, motori ed acceleratori della semplificazione informativa.
2. www.huffingtonpost.it/nadia-urbinati/declino-democrazia-deliberativa-crescita-esecutivismo_b_7311122.html, 19/5/2015.
3. Per decisionismo intendiamo in questa sede, al di là dell'originaria definizione proposta dal filosofo del diritto Carl Schmitt, la tendenza ad affrontare i problemi posti dalla quotidianità, in un dato contesto politico [ma anche organizzativo o familiare o individuale], con determinazioni rapide e non necessariamente ponderate o rispettose delle regole.
4. Cioè la formazione di partiti come proprietà personali dei leader.
5. "Il disallineamento crescente tra il modello organizzativo e funzionale dei grandi corpi intermedi, basato su una logica settoriale e verticale, e la spinta all'orizzontalità indotta dall'evoluzione dei processi economici e sociali hanno di fatto reso sempre più complesso il mestiere di "fare identità" e "fare rappresentanza". AA VV 2014 *Il vuoto della rappresentanza degli interessi*, in *I vuoti che crescono*, Un mese di sociale, Censis, Roma.
6. Si pensi alla riforma del Senato, con i rappresentanti di questo ramo del Parlamento che verrebbero nominati proprio dagli enti, come regioni e città metropolitane, su cui i senatori stessi dovrebbero esercitare la propria funzione di controllo. Oppure al riformato Consiglio Superiore della Pubblica Istruzione, organismo centrale di garanzia che, sebbene abbia funzioni solo consultive, è per la metà dei propri membri nominato dal MIUR.
7. La sociologia dell'organizzazione ha da tempo superato la visione dicotomica dell'analisi del potere, tendente a suddividere gli stili direzionali in democratici ed autoritari. Già a metà del ventesimo secolo l'americano Rensis Likert propose di classificare i diversi modi di esercitare la leadership articolandoli in un ventaglio di quattro possibilità: 1. stile autoritario-sfruttatorio; 2. stile autoritario-benevolo o paternalistico.; 3. stile consultivo; 4. stile partecipativo di gruppo. Da quel momento in poi, all'interno di enti ed aziende,

etichettare un dato stile di comando come democratico o autoritario rappresentò una grossolana semplificazione. Cfr. Perrone, 2005.

8. Sotto il profilo squisitamente sociologico, si può sostenere che l'età illuministica rispondesse in pieno al modello funzionalistico di una società armonica ed ordinata: dinamica ma nel contempo equilibrata. Al contrario, l'epoca successiva si presta pienamente ad essere meglio rappresentata dalla sociologia critica, focalizzata a cogliere i contrasti sociali e le contraddizioni di potere della polis moderna.

9. Già la rivoluzione industriale inglese aveva mostrato che proclamare la piena libertà di un individuo per esempio, dell'operaio di fabbrica. poteva anche significare creare soprattutto la condizione giuridica per poterne accentuare lo sfruttamento. Mentre la rivoluzione americana, pur così fortemente ispirata dalle nuove idee, avrebbe presto dimostrato l'intreccio tra aspirazioni ideali indipendenza e libertà. e convenienze economiche o fiscali è emblematico che il più celebre degli slogan rivoluzionari americani sia: "No taxation without representation"..

10. Ugo Foscolo ben rappresenta, in età napoleonica come nella restaurazione, un modello estremamente rappresentativo di giacobino italiano. L'appellativo "giacobino"era usato in molte zone d'Europa in maniera molto più estensiva che non in Francia: mentre lì i giacobini rappresentavano decisamente l'ala sinistra del fronte rivoluzionario, nel resto del continente, per essere definiti tali, bastava richiamarsi, anche in maniera blanda e contenuta, a generici principi di costituzionalismo. I giacobini europei erano di solito intellettuali, professionisti e militari che ricercavano soluzioni politiche dei problemi di nazioni e paesi europei, spesso dimenticando, ancora una volta, che serviva anche una soluzione sociale.

11. Sia nella versione iniziale, offerta da Napoleone I, sia in quella incarnata dal nipote Carlo Luigi Napoleone Bonaparte, meglio noto con il nome di Napoleone III.

12. Va ricordato che i codici militari napoleonici, che incarnavano il verticismo militarista bonapartista, prevedevano il totale assoggettamento alla gerarchia interna scalabile meritocraticamente e per anzianità., cancellando ogni vantaggio ed ogni privilegio della nobiltà: essi rappresentarono una delle manifestazioni più "verticali" e nel contempo più spiccatamente democratiche del riformismo napoleonico.

13. Se delle gesta militari napoleoniche non rimase in vita quasi null'altro che una viva aneddotica al limite della leggenda, ciò che paradossalmente sopravvissero per sempre in Europa furono gli effetti delle sue riforme, sia sul piano tecnico legislativo, normativo, organizzativo, amministrativo e burocratico. sia sul piano culturale nella società, nei gruppi dirigenti delle amministrazioni pubbliche, nella mentalità delle gerarchie civili e militari.. Questo fu ciò che accadde. E questo spiega il fin troppo noto luogo comune di una Restaurazione la quale non restaurò che le parvenze dell'Europa pre-napoleonica.

14. La borghesia, nel linguaggio politico italiano dell'800.

15. D'altra parte si tratta di giudizi di impianto critico militante, tipici dell'epoca in cui furono pensati e scritti: tra gli anni '60 e '70 del novecento.

16. Nota, a questo proposito, è l'azione di "apostolato" laico propugnata da Mazzini.

17. La più significativa delle quali è probabilmente nella consistenza numerica della base di cittadini aventi diritto al voto: relativamente ristretta secondo i desideri dei moderati; allargata, negli obiettivi dei democratici.

18. Le rivoluzioni del '48-'49 avevano decisamente rinsaldato in tutta Europa la grande borghesia della finanza e dell'industria che, con il liberalismo politico, suggellava la dottrina delle libere istituzioni e, con il liberismo economico, sanciva la legittimazione del profitto.

19. Espansione non solo politico-militare ma amministrativa, organizzativa, culturale, già denunciata dalla tradizione mazziniana.

20. Questione affrontata da studiosi come Giustino Fortunato, Gaetano Salvemini, Antonio Gramsci ed altri.

21. I gruppi dirigenti attivi in campo politico, amministrativo-burocratico, economico ed imprenditoriale, in una parola: l'establishment, furono notoriamente oggetto di indagine di studiosi del calibro di Gaetano Mosca, Wilfredo Pareto, Roberto Michels: pur diversissimi tra loro, essi sembrano concordare sull'idea che l'azione politica nel senso più ampio del termine. sia attivata non dalle masse ma solo da gruppi ristretti i quali tuttavia, giunti al potere, mirano a perpetuare il proprio predominio, assumendo quindi un'inevitabile atteggiamento conservatore. Le teorie dell'élite mostrano alcune significative assonanze con la teoria dell'avanguardia rivoluzionaria del leninismo e con il modello gramsciano dell'egemonia.

22. I passaggi storici anche simbolicamente più significativi di questa tendenza sono rappresentati dalla dura politica fiscale della destra storica nell'ottica del raggiungimento del pareggio di bilancio.; dal ribaltone in politica estera operato dalla sinistra storica con la pattuizione della tripla alleanza con Austria e Prussia; dalle repressioni antipopolari di Crispi e Rudini.

23. Destino condiviso dallo stesso Crispi, ex mazziniano, e da intellettuali come Verga, Carducci e Pascoli.

24. Una per tutte: la parziale politica di ammodernamento svolta da Crispi nel corso del suo secondo ministero, con la riforme della sanità pubblica che stabilì il principio per cui lo Stato fosse responsabile della salute dei suoi cittadini. e della giustizia quest'ultima, in particolare, tesa a proteggere il cittadino da eventuali abusi amministrativi..

25. Discorso che contribuì alla creazione di un clima parlamentare di disapprovazione e di ostilità nei confronti di Saracco che, infatti, si dimise.

26. Indipendentemente dalle pur evidenti contingenze politiche del momento che vedevano Giolitti stesso, in quella fase semplice parlamentare, desideroso di tornare a ruoli di governo.

27. Ivi compreso il diritto di sciopero.

28. Giovanni Giolitti proveniva dal mondo della burocrazia di stato e fu il primo capo di governo del regno d'Italia a non avere avuto trascorsi di combattente risorgimentale. Inoltre, quando divenne per la prima volta primo ministro aveva soltanto cinquant'anni: un'eccezione vera per l'epoca. In parte la sua modernità è anche interpretabile come frutto di una spiccata diversità culturale e cognitiva rispetto all'esistente.

29. Inteso come esaltazione retorica e strumentale del popolo, nonché come insieme di specifiche iniziative politiche e civili tese a blandire ed adulare ampi strati di popolazione, accattivandone il consenso.

30. Classi subalterne che pure il regime fascista blandì e in qualche maniera favorì ma per pure ragioni di consenso politico e di compiacimento cesarista. con le note opere pubbliche e di riforma degli ordinamenti sociali, assistenziali e previdenziali degli anni '30.

31. Posizione poi richiamata da Alberto Aquarone e, in parte, da Renzo De Felice.

32. Per una sintetica ma esauriente definizione del cesarismo si veda Panebianco, 1991.

Bibliografia

AA VV 2014 *Il vuoto della rappresentanza degli interessi*, in *I vuoti che crescono*, Un mese di sociale, Censis, Roma.

Asor Rosa Alberto 1975 *Sintesi di storia della letteratura italiana*, La Nuova Italia, Firenze.

Gentile Emilio 2008 *La via italiana al totalitarismo. Il partito e lo Stato nel regime fascista*, Carocci, Roma.

Arendt Hannah 2009 *Le origini del totalitarismo*, Einaudi, Torino.

Panbianco Angelo 1991 voce: *Cesarismo* in *Enciclopedia delle Scienze sociali*, Treccani, Roma.

Perrone Francesco 2005 *Manuale introduttivo alla comunicazione aziendale*, FrancoAngeli, Milano.

Pirro Fabrizio 2014 *Navigazione a vista. Flessibilità e relazioni industriali*, Università Bocconi, Milano.

LO SCIENZIATO SOCIALE E L’ISLAM EUROPEO



BARBARA G.V. LATTANZI

Uno scoppio. Urla assordanti. Notizie allarmanti in TV. Deliri e vaneggiamenti sui social media. La nostra percezione del mondo. Ciò che ieri ci preoccupava ora, alla luce di quei rumori e di quelle immagini angoscianti, sembra non avere più senso. Cosa importa delle tante vite allo sbando in un mondo che, dopo aver esaurito i posti a sedere, sembra ormai non offrire nemmeno posti in piedi? Il terrorismo devia sempre l’attenzione dei popoli dai problemi quotidiani e politici verso orizzonti di morte.

Un tempo, tanto tempo fa, quando i timori erano altri e il mondo sembrava diverso, si diceva che il terrorismo è sempre comunque reazionario, perché lo è nelle sue conseguenze sociali e politiche.

Ora assistiamo alle piroette di coloro che, forse o probabilmente, hanno finanziato quei gruppi a nostro danno e, forse o probabilmente, con i nostri soldi. Possiamo pensare che queste siano le opinioni degli onnipresenti complottisti mediatici, ma sappiamo che le armi e i campi di addestramento costano, quindi qualcuno deve aver stanziato finanziamenti per creare questa situazione di conflitto.

Se un tempo il terrorismo si colorava del nero torvo di chi organizzava stragi o del rosso vivo di chi cercava di far cadere le élite il colore del terrorismo odierno è unicamente il nero. Nero con una scritta bianca, in una lingua che pochissimi sanno leggere, anche se gli esperti ci assicurano che contiene il nome di Dio. E anche la strategia è la stessa, colpire i lavoratori, i ragazzi normali, le famiglie, i comuni abitanti di paesi orientali e occidentali, non certo le elite. Decisamente terrorismo nero come la pece, e decisamente Dio non c’entra nulla.

I nomi dei gruppi che si sono susseguiti dopo l’“evento fondante” della nuova era, l’11/9 del 2011, sono sempre esotici ma facili da pronunciare. I loro capi hanno aspetti accigliati e folte barbe, nomi piuttosto brevi e musicali, spesso con evidenti difetti fisici, come l’assenza di un occhio.

Tutto questo viene chiamato Islam “radicale” o “fondamentalismo” – parola, quest’ultima, che uso anche io per essere comprensibile, ma con la dovuta precisazione che non ha nulla a che fare con i fondamenti

della religione. Entrambi questi termini presuppongono una presunta aderenza degli atti di violenza contro innocenti a una base fondante della religione, alle sue tradizioni, alla sua dottrina giuridica o ai principi. Tutto questo è ovviamente falso, la religione non prescrive questo e, in buona parte, lo vieta categoricamente, sia nei principi che nelle regole.

Qualcuno, per dimostrare la belligeranza insita nel Corano, estrapola pezzi di versetti dal contesto, generalmente presi dalle sure "medinesi" (del periodo dell'esilio a Medina, dovuto alle persecuzioni, e che diede luogo a un intenso conflitto tra città e tribù) dove il richiamo alla necessità di rispondere agli attacchi si riferisce alla particolare situazione storica. I "miscredenti" (di religioni pagane arcaiche, perlopiù dediti a usanze che oggi definiremmo crudeli e barbare) erano tribù pericolose e minacciose.

L'etica di guerra si configura come un codice cavalleresco: chi si arrende non deve essere ucciso, i civili non devono subire danni, ecc., tanto che i barbati tagliagole che ci intimidiscono dai monitor somigliano più ai coranici "miscredenti" che a dei veri musulmani.

Finalmente, però, anche nei nostri talk show – pullulanti di sedicenti esperti che spuntano come funghi e la cui formazione e competenza non ci è dato di sapere – si è riusciti a distinguere tra Islam vero e proprio e le sue degenerazioni: il *wahabismo* e il *salafismo* (entrambe di origine sunnita e derivanti da un'interpretazione della scuola *hanbalita*).

Questi due termini sono in genere presentati insieme, quasi fossero la stessa cosa. In realtà si tratta di due correnti, tanto lontane dai fondamenti e dal vero senso del Corano da poter essere considerate deviazioni se non vere e proprie eresie, convergenti su alcuni aspetti ma in opposizione su altre, in particolare la questione delle cosiddette "innovazioni" nel diritto canonico. In comune hanno sicuramente quello che in arabo è definito come *takfirismo*: la tendenza a dividere in maniera tremendamente settaria, condannando coloro che non appartengono al proprio gruppo identitario, privandoli dei diritti che la religione riconosce agli esseri umani e – spesso – anche agli animali.

Il *salafismo* è una corrente che vuole richiamare alla purezza originaria dei "salaf" (i pii predecessori, i primi apostoli del profeta, spesso con un richiamo particolare al terzo califfo Omar), la cui fondazione è attribuita in particolare a *Ibn Taymiyya* (Damasco 1263-Damasco 1328) la cui dottrina fu influenzata da vicende storiche e può essere interpretata come una reazione all'invasione mongola dell'epoca, con la conseguente introduzione di tradizioni e costumi stranieri – in genere effettivamente legate a una cultura di tipo animista-sciamanico – nelle società autoctone di religione islamica.

Nel XIX –XX sec. si assiste poi a un revival di questa corrente nell'area nord-africana e nelle zone asiatiche limitrofe, in conseguenza al colonialismo degli europei. *Salafismo* e *neosalafismo* possono quindi essere considerate reazioni a invasioni straniere e resistenza alle influenze culturali introdotte e forzate dall'occupante. I testi semplificati di *Ibn Taymiyya* sono ancora diffusi per la propaganda e il reclutamento da gruppi estremisti in ambito islamico.

Il wahabismo nasce per opera di *Muhammad ibn 'Abd al-Wahhāb* (XVIII sec.) come dottrina fortemente dogmatica e farisaica, in appoggio alla nascente egemonia della dinastia monarchica Sa'ud nella penisola araba. Potenze straniere interessate a unire gli Emirati in un unico stato appoggiarono la diffusione delle teorie di questo caposcuola. In conseguenza a ciò il wahabismo è divenuto la dottrina ufficiale dell'Arabia Saudita, ispirando gli studi delle madrasse e delle Università negli Emirati.

Poco importa a quale delle due correnti (considerate devianti dalla maggioranza dei musulmani) i filo terroristi pensano di abbracciare, ciò che li spinge non è certo la fede religiosa. D'altronde non fu per fede che nacquero e si diffusero *salafismo* e *wahabismo*, ma per interessi politici. In genere i "fondamentalisti" pericolosi in questi ultimi anni portano barbe salafite (con i baffi rasati) e non disdegnano il finanziamento dei petrodollari. Le dottrine vengono usate, forse nemmeno approfondite, se non nella semplificazione tonante degli strani decreti di qualche *mufti* wahabita o degli opuscoli che richiamano *Ibn Taymiyya* e *Sayyid Qutb*.

Ovviamente solo una minima parte di coloro che abbracciano queste scuole giungono alla violenza fisica, ma la violenza si nutre di queste ideologie. I "nemici" dei *takfiri* sono i cristiani, gli sciiti, le minoranze religiose o etniche e anche i musulmani sunniti che non si piegano ai loro ordini per non diventare carne da macello in una guerra così indesiderata. Insomma tutti tranne loro stessi. Imbottiti di droghe e di odio,

sono i perfetti killer telecomandati e pronti a tutto. Ma ciò che più ci colpisce, in questa nuova versione del "mostro" venuto dall'oriente, è che questa volta il mostro non viene dall'oriente, ma spesso dal nostro continente, dalle nostre città.

Molti immigrati nati e cresciuti qua, anche di seconda e terza generazione, il cui legame con la cultura del paese di origine della famiglia è sempre più flebile. Sradicati, a volte (ma non sempre) economicamente disagiati, più vicini alla cultura rap più deviante e ai suoi miti e valori che non a una religione rivelata. Alcuni cenni biografici ci passano davanti, insieme ai loro volti barbati o velati e ai loro tatuaggi: spesso un passato di spaccio e delinquenza, alla ricerca di facili guadagni disonesti.

Non c'è da stupirsi, è solo un passaggio da una forma di devianza a un'altra, forse più redditizia, sicuramente più gratificante dal punto di vista identitario, visto che fornisce delle illusorie radici a chi le ha perse o non ha saputo coltivarle. E' la disfatta dell'Europa indubbiamente, che non ha saputo integrare, nel rispetto delle propria e dell'altrui cultura. E' anche l'amaro frutto di un passato di colonizzazione e sfruttamento, trasformatosi poi in depauperamento sempre maggiore delle classi lavoratrici piombate nello sconforto del precariato e disoccupazione.

Il disagio sociale non dovrebbe essere considerato mai in senso assoluto, ma relativo. Impossibile, con la crisi che stiamo subendo, per i figli raggiungere i successi dei padri migranti, a cui è stato concesso di trasferirsi, trovare lavoro, ottenere uno status legale e costruire la propria vita e famiglia. Impossibili per queste nuove generazioni, perseguire i fini e gli obiettivi individuali propri dei modelli culturali introiettati.

Simili considerazioni possono valere per i convertiti, anch'essi vittime delle congiunture economiche, della restrizione dei diritti e dello scollamento delle istituzioni dalla democratica rappresentanza popolare, di una politica economica piegata sempre più alle esigenze delle elite e sempre meno al benessere comune. I beifiti si comportano come membri di una setta e non di una religione, discendenti di quella cultura *New Age* che frammentava il desiderio di spiritualità in mille gruppi di stampo pseudo-esoterico, magiche e individualiste in periodi di crescita economica, millenariste e rabbiose in epoca di recessione.

La frustrazione si tramuta in violenza e ricerca di forte identità che possa giustificarla, laddove sembra impossibile un riscatto sociale.

Ora pensiamo al sogno, alla promessa di un Califfato – quante immagini esotiche meravigliose ci vengono in mente pensando a questo nome? – di un'utopia dove scompare ogni senso di inferiorità, dove un mondo finalmente redento si conforma alle regole misteriose ma inflessibili di una sconosciuta rivelazione, dove il peccatore possa diventare santo, l'emarginato un eroe, dove alle donne sia permesso di essere donne senza necessariamente dover raggiungere i sempre più assurdi stereotipi di bellezza dei rotocalchi, dove agli uomini sia permesso di essere uomini e potersi prendere la responsabilità anche economica di una famiglia (poco importa l'origine delle entrate).

Pensate che il regno di Dio non è lontano, è vicinissimo, o forse presente, al di là di questo monitor, dove un presunto sapiente religioso vi sta scrivendo con la sicurezza di chi può mantenere le sue promesse. Ciò che proferisce è considerato conforme alle antiche rivelazioni, ai complicati manoscritti degli *sheik*, fonde insieme passato e presente, realtà e utopia, in un mondo dove finalmente tutti possono sentirsi vivi, utili, dove tutte le esistenze hanno un senso seppure ingannevole, ma pur sempre un senso. Il Corano è trasformato in formula magica da ripetere senza comprensione, perché non è necessario comprendere – e nemmeno auspicabile per chi fomenta questi movimenti – l'ignoranza è finalmente considerata una virtù. E' così che gli ultimi sentono di essere diventati i primi.

Il resto è affidato all'azione delle sostanze stupefacenti, probabilmente sintetizzate proprio con fini militari e somministrate a persone che non sono nuove a simili dipendenze. Il terreno per il proselitismo di questo tipo sono i social media, ma anche i luoghi fisici.

Non si inizia certo parlando di terrorismo, ma della sorte dei musulmani, dell'ingiustizia dell'occidente, enfatizzando il vittimismo insito nei futuri replicanti da guerra. Alle donne



viene proposto un buon marito, agli uomini una o più mogli, tanto ci pensano gli oscuri finanziamenti a mantenerle. Viene detto che se l’Islam non è ancora vittorioso sui “miscredenti” occidentali (per inciso, i cristiani nell’Islam vero non sono considerati miscredenti, ma *Din al-Kitab*, religione del libro – in storia delle religioni si direbbe “religione rivelata” - , e a loro è concesso di essere giudicati come credenti nel Giorno del Giudizio) è per colpa degli “eretici” “idolatri” (e altri epiteti in genere pronunciati in arabo) sciiti o “moderati”: il nemico dei nemici ora è *Assad*, strano sciita di corrente minoritaria (*alawita*), così orientale come attitudine e mentalità, e così occidentale all’apparenza nel suo elegante smoking e con la bella moglie bionda a fianco, a capo del paese che da sempre ha saputo unire diverse religioni nella grandezza di una sofisticata e profonda cultura.

Ma l’universo simbolico di chi è accecato dall’odio è troppo limitato per ragionare sulla politica o sulla religione. Prodotto ultimo dell’occidente, questi *takfiri* si inventano un Islam ad uso e consumo delle superpotenze, tracciano illogiche frontiere per dividere orienti da occidenti, spesso senza sapere bene da quale parte rintracciare la propria appartenenza.

Stefano Allievi, in «How the Immigrant has Become Muslim» (*Revue européenne des migrations internationales* 01 octobre 2008) sostiene che lo studio sociologico dell’Islam è un problema complesso, relativamente giovane. Questo malgrado la stessa sociologia si sia interrogata sui fenomeni religiosi fin dalla sua nascita come scienza empirica con Weber e Durkheim.

In realtà i sociologi hanno inizialmente fatto riferimento, nelle loro analisi, al cristianesimo. La religione era concepita e affrontata con un atteggiamento molto critico, seguendo presupposti illuministi, con l’apporto di elementi positivisti che cercavano di tracciare regole generali nello sviluppo del sentimento e delle istituzioni religiose verso un progresso sempre più laico.

A differenza di altre discipline con simile oggetto (come l’antropologia), che nascono come scienze applicate sul campo (in genere seguendo interessi di carattere colonialistico), la sociologia si propone inizialmente lo studio della modernità occidentale, di cui l’Islam, a torto o a ragione non era considerato parte.

L’immigrazione e la globalizzazione degli ultimi decenni hanno però proiettato interi pezzi del mondo considerato orientale nel nostro continente. Senza contare l’apporto della sociologia americana che necessariamente ha dovuto fare i conti con la questione dell’integrazione molto prima di noi.

Il rischio qui sta nel confondere l’Islam con la sua versione “importata” secondo schemi e problematiche propri dei fenomeni migratori post-coloniali (anomia da immigrazione, problemi di integrazione etnica, di costruzione dell’identità sociale, ecc.). L’emersione di fenomeni di conversione non può fornire chiarezza senza un’adeguata valutazione delle motivazioni dei “convertiti” e del significato che ancora riveste questa religione (considerata “straniera”, malgrado sia, di fatto, una religione universale) in seno alla nostra cultura.

Per ora le comunità islamiche maggiori presenti sul nostro territorio hanno rinnegato il terrorismo e la cultura della morte, ma ora dovrebbero passare a riflettere sulla cultura che le ha generate, distinguendola in maniera netta dai principi della propria religione non solo nei nefandi effetti, ma anche nei subdoli presupposti. Ciò significa considerare quali sono le basi ideologiche della divisione e della violenza da cui i credenti si devono liberare.

Per lo scienziato sociale è necessario un approccio multidisciplinare. Le religioni sono materia complessa, attraversate trasversalmente da vari approcci scientifici e da varie discipline. L’aspetto prettamente letterario delle Scritture non può essere tralasciato al fine di comprendere il significato e lo spirito insito nella purezza spesso auspicata dai credenti. Ma tale aspetto non corrisponde al fenomeno e alla vita sociale delle comunità, non può fornire senso alle molteplici derive dei fondamentalismi.

L’approccio storico è sempre e comunque necessario, ma deve essere integrato con altri tipi di considerazioni. Ricerche basate solo sul dato quantitativo non sembrano adatte alle caratteristiche del fenomeno, mentre il puro qualitativismo di impronta fenomenologica rischia di perdere la forma e i contorni di un fenomeno che è molto più del vissuto individuale o familiare.

L’Islam è per gli scienziati sociali una sfida, tanto complessa quanto affascinante, da affrontare con entusiasmo, ma anche con una certa umiltà.

Glossario

Califfato: istituzione o governo di ispirazione religiosa, guidato da un califfo (arabo *khalīfah*) vicario del Profeta
Din al-Kitab: letteralmente “religione del libro” in riferimento alla Bibbia considerata prima rivelazione messa per iscritto. Coloro che riconoscono questa scrittura sacra sono considerati, dall’Islam classico, seguaci di un profeta.

Hanbalita: una delle quattro scuole maggiori dell’Islam sunnita, prende il nome dal suo fondatore, *Ahmad ibn Hanbal* (Baghdad, 780-855), è la scuola che ripone meno fiducia nella ragione umana applicata alle materie teologiche e giuridiche.

Salafismo: corrente che vuole ispirarsi ai *salaf al-salihin* (i pii predecessori) considerati esempi di Islam puro e originario, e si propone di eliminare elementi innovativi dal diritto canonico.

Sheik: Termine onorifico arabo per indicare un capo, una guida. E’ oggi usato per designare scolarchi o sapienti religiosi.

Sura: Capitolo del Corano, che ne conta 114, ordinate dalla più lunga alla più breve con l’esclusione della prima.

Takfiri: “accusatori” e *takfirismo* come tendenza a dividere e condannare all’interno della comunità islamica. Si riferisce in genere a atteggiamenti di tipo settario tra i vari gruppi e le varie scuole.

Wahabismo: movimento fondato da *Muhammad ibn ‘Abd al-Wahhāb* (1703–1792) nella penisola Araba nel diciottesimo secolo, è ora la dottrina ufficiale della monarchia saudita

Bibliografia

A.A.V.V., *Islam in Italia: un dossier*, 2015 <http://www.stefanoallievi.it/wp-content/uploads/2015/06/italia-NIGRIZIA-2015-dossier2.pdf>

S. Allievi, in « How the Immigrant has Become Muslim », *Revue européenne des migrations internationales* vol. 21 - n°2 | 2008

J. A. C. Brown, *Salafism*; Oxford University Press 2009

G.J. Kaczynski, *Processo migratorio e dinamiche identitarie*; Franco Angeli, Milano 2008

F. Khosrokhavar, *Radicalization in Prison: The French Case*, Politics, Religion & Ideology , 2013Vol. 14, No. 2, 284–306
www.sufi.it (sito edito da discepoli del sufismo *Naqshbandi*, fornisce una traduzione del Corano gratuita, un’introduzione ai principi religiosi e altri approfondimenti)

C. Wihtol de Wenden, *Islam, immigration et intégration européenne*; 33 | 2002 : *Musulmans d’Europe* dans Cahiers d’Etudes sur la Méditerranée Orientale et le Monde Turco-Iranien

IL QUARTIERE DELLA MAGLIANA E LA SUA BANDA



QUANDO IL TERRITORIO GENERA IL CRIMINE

FRANCESCO LANDOLFI

1. Roma, la città che cresce (1870-1970)

Nella sua storia Roma ha attraversato momenti più o meno difficili, da faro del mondo occidentale a dimora papale durante il medioevo fino al 1870, quando il governo piemontese decise di nominarla come nuova capitale d'Italia; eppure, come città dello stato pontificio la città non aveva mai superato le 250.000 persone, né si era ampliata più di tanto dal punto di vista urbanistico¹. A differenza di altre metropoli contemporanee come Parigi, Vienna o Londra, Roma si trovò quindi in una triplice condizione di inferiorità per dimensione, popolazione e modernità strutturale.

A colpi di successivi piani regolatori, la capitale cambiò per sempre il proprio aspetto "provinciale", aumentando esponenzialmente la propria superficie e quasi decuplicando la propria popolazione². Tra il 1873 e il 1883 vennero approvati i primi due piani regolatori che erano stati progettati per la metamorfosi architettonica di una città non più pontificia, bensì europea.³ La logica dell'urbanistica ottocentesca si protrasse fino al periodo giolittiano, in cui tra il 1907 e il 1914 si verificò un'iniziale decollo dell'edilizia popolare presso i quartieri Esquilino, Trionfale, Celio, Ostiense.⁴

Tra il 1924 e il 1940 il governo fascista promosse una sostanziale modernizzazione degli spazi urbani, lasciando largo agli sventramenti di quartieri ancora d'epoca medievale.⁵ Negli anni a cavallo tra la firma dei Patti Lateranensi (1929) e il piano regolatore fascista del 1931 cominciarono così a formarsi dodici borgate "ufficiali"⁶, abitate da una popolazione composta da «sfrattati, sbaraccati, immigrati, disoccupati e lavoratori occasionali»⁷, che attraverso lo sfratto coatto si trasformarono in profughi. Ecco come l'Ufficio assistenza del governatorato, in una relazione del 1930, esprime la ferma intenzione di risolvere il problema degli sfollati:

Nonostante la costruzione di quelle casette rapidissime e i rimpatri, rimarranno sempre da sistemare non poche famiglie, fra le quali le riottose, le illegali, le indisciplinate, le temibili sotto ogni rapporto.

A tutto questo complesso di senza tetto e di male alloggiati ai quali occorre aggiungere gli operai agricoli e i disoccupati, occorre dare, secondo le direttive del Governo, collocamento diverso.

Gli operai agricoli, i generici e i disoccupati da una parte, le famiglie di irregolare composizione e di precedenti morali non buoni dall'altra, potrebbero esser trasferiti su terreni di proprietà del Governatorato, siti in aperta campagna, e non visibili dalle grandi arterie stradali, ove sarebbe loro concesso di costruire le abitazioni con i materiali dei manufatti abbattuti.⁸

Si assistette quindi a un iniziale decentramento della popolazione romana, che cominciò a trasferirsi verso le nuove realtà suburbane di Donna Olimpia, del Trullo, di Primavalle, del Tufello⁹, ma anche verso gli altri siti preesistenti d'Acilia, di Casal Palocco e della Magliana; borgate nate per collegare la capitale al Tirreno, secondo il progetto fascista di una «saldatura di Roma al mare»¹⁰. La borgata non fu altro che «un pezzo di città in mezzo alla campagna, che non [fu] realmente né l'una né l'altra cosa», né tantomeno possedette mai «la completezza e l'organizzazione per chiamarsi "quartiere"»¹¹, poiché tutte queste zone risultarono fin da subito deficitarie di servizi igienici all'interno di alloggi maggiormente somiglianti a baracche.¹²

Il grande cambiamento si verificò, tuttavia, a partire dal secondo dopoguerra, periodo in cui Roma si trasformò in una metropoli europea. Nel 1950 venne costruita la nuova stazione Termini e allo stesso tempo fu inaugurato il Giubileo; cinque anni dopo si svilupparono i trasporti con la prima linea metropolitana e il Grande Raccordo Anulare; nel 1957 furono firmati i due Trattati costituenti la Comunità Economica Europea; nel 1960 fu la volta dell'inaugurazione dei Giochi Olimpici estivi; infine, tra il 1962 e il 1965 nella basilica di San Pietro si svolse il Concilio Vaticano II. In seguito all'avvento della Repubblica, la capitale divenne protagonista di un ingente flusso immigratorio che incrementò la sua popolazione di 360.000 persone, fino a raggiungere i due milioni di abitanti nel 1960¹³. L'improvviso aumento demografico costrinse molte famiglie emigrate dall'Italia centro-meridionale a risiedere all'interno di quelle baracche, grotte e sottoscala che costituirono la triste suburra romana. Un atroce realismo suburbano descritto da Pier Paolo Pasolini nei suoi romanzi *Ragazzi di vita* (1955) e *Una vita violenta* (1959) e nelle sue opere cinematografiche *Accattone* (1961) e *Mamma Roma* (1962), oltre che dalle inchieste sociologiche di Franco Ferrarotti¹⁴:

Privi di quanto rende civile l'esistenza, silenziosi e disperati, i baraccati stanno lì ad aspettare. [...] Fuggiti dalla zone depresse, modificati da una miseria millenaria hanno raggiunto la capitale. Ma le speranze dei primi tempi hanno a poco a poco lasciato il posto all'attesa e all'antica rassegnazione. Un lavoro stabile, una casa decente, l'istruzione e quindi la partecipazione diretta alla vita politica e sociale sono ancora obbiettivi lontani; in una situazione che tende a cristallizzarsi, questi obbiettivi sono ormai percepiti come irraggiungibili se non per via magica.¹⁵

Grazie ai contributi economici dell'European Recovery Program¹⁶ e alla legge Fanfani del 1949, l'Ina-casa venne incaricata dell'edificazione di 54.433 vani, spalmati tra le borgate di Tiburtino, Tuscolano, Villa Gordiani, Ponte Mammolo, Colle di Mezzo, Torre Spaccata, Ostia e Acilia.¹⁷ In queste zone periferiche si sviluppò negli anni cinquanta un naturale dissenso nei confronti della Democrazia cristiana, in favore, invece, del Partito comunista italiano, che in numerose borgate vide la comparsa di una propria sezione di quartiere. Si costituì, pertanto, intorno al Grande Raccordo Anulare una sorta di «cintura rossa»¹⁸, delimitante il nucleo centrale metropolitano fortemente democristiano e borghese. La differenza tra la Roma centrale, ricca, democristiana e l'altra Roma emarginata, povera e comunista si evidenziò soprattutto nelle statistiche strutturali delle varie circoscrizioni romane, in merito alla quantità di servizi presenti.¹⁹ Senza alcuna sensibilità edilizia, la città continuò la sua incontrollata espansione verso il Tevere e attraverso i due Piani Regolatori Generali del 1962 e del 1966 si assistette al trionfo dell'abusivismo.

Con il '68, tuttavia, si assistette alla reazione violenta del sottoproletariato per la conquista del diritto alla casa. Il diffuso dissenso della periferia romana cominciò ad organizzarsi in associazioni, comitati, centri sociali e partiti armati orientati politicamente verso la sinistra extraparlamentare²⁰. Nell'agosto 1969 si inaugurò la nascita del Comitato di Agitazione Borgate (CAB) da parte dei baraccati dell'Acquedotto Felice, che decisero di occupare 220 alloggi al Celio.²¹ Questa fu soltanto la prima di una lunga serie di occupazioni

abusive generatesi da un disperato senso d'emarginazione sociale²². Tra l'agosto 1969 e il marzo 1970 la situazione dell'occupazione abusiva degli alloggi sembrò espandersi in maniera incontrollabile: vennero occupati 1.150 appartamenti tra le borgate del Tufello e il quartiere dell'Esquilino, ma anche nel centro città, al Colosseo, in Piazza Vittorio, in via Prati.²³

Per tale motivo, fu facile trovare nell'esteso sottoproletariato urbano una «disponibilità alla lotta» che fu *più forte che mai*²⁴. Al CAB, infatti, si sostituirono forze di resistenza più pericolose e tenaci come Lotta continua e Potere Operaio, che fomentarono la resistenza delle masse al sistema socialdemocratico²⁵. Gli scontri e le manifestazioni di piazza continuarono fino a quando a San Basilio non si raggiunse il culmine della tragedia. Organizzati nel Comitato di Lotta per la casa, i baraccati di San Basilio decisero di occupare spontaneamente gli appartamenti del lotto 23 bis²⁶. In una vera e propria battaglia urbana combattuta senza sosta tra la polizia e gli occupanti, gli scontri contro le autorità si protrassero per mesi fino al settembre 1974, quando un colpo di pistola vagante tolse la vita del giovane Fabrizio Ceruso,²⁷ In una moltitudine di borgate e di borghetti che costituirono la "suburra" romana, il quartiere della Magliana si configurò come l'esempio peculiare di una malsana situazione causata da profonde mancanze istituzionali che, di conseguenza, produssero una serie di problemi sociali: sviluppo di fenomeni criminali e del consumo di droghe, diffusa disoccupazione, precarie condizioni igienico-sanitarie e sovraffollamento abitativo²⁸.

2. La Magliana: un quartiere proletario, comunista e criminale

Si pensa che la località dove si trova l'odierno quartiere della Magliana fosse già abitato nell'antichità. Il nome del quartiere, infatti, deriverebbe dalla *gens Manlia* che in quei territori era proprietaria di un *praedium* documentato in due bolle papali dell'XI secolo. Nel XV secolo, per la prima volta, le fonti definiscono come «Magliana» la zona che si estendeva dal castello papale della Magliana al Tevere. Nel 1480 il nipote di papa Sisto IV, Girolamo Riario, restaurò e ampliò il castello a tenuta di caccia, adibendola a villa papale²⁹. Tra il XVI e il XVII secolo vennero realizzate le prime grandi bonifiche sul territorio, interrotte dalle costanti inondazioni fluviali del Tevere. Grazie a Leone X (1513-1521) la villa fu ulteriormente ampliata con un vigneto³⁰; un secolo dopo Urbano VIII (1623-1644) creò via Portuense, collegando Roma al castello della Magliana. Negli stessi anni il cardinale Virginio Orsini fece costruire due torri doganiere per il controllo del commercio fluviale. Dal XVIII secolo la tenuta conobbe un periodo di declino, cadendo in disuso a causa della malaria; la zona cominciò così ad essere definita dalle carte come Pian due Torri. Nel 1876, durante i primi anni di Roma capitale, la Magliana era tristemente definita dal frate domenicano Alberto Guglielmotti come uno «squallido e deserto tugurio», in cui l'unica presenza umana era costituita da «una misera osteria postavi a disperazione dei passeggiere».³¹

Nel 1926 la zona Pian due Torri divenne proprietà dell'ingegnere piemontese Michelangelo Bonelli, che cercò di bonificare integralmente il territorio³². Nel 1948, alla morte di Bonelli l'area venne ereditata da suo genero, il conte Adriano Tournon, che cominciò a lottizzare le terre, distruggendo gran parte degli alberi circostanti ed edificando le prime abitazioni. Fu in quegli anni che il Comune di Roma decise di inserire il territorio della Magliana all'interno della XV circoscrizione municipale. Con la costruzione della linea metropolitana, dell'aeroporto di Fiumicino e all'organizzazione delle Olimpiadi, si cominciò a "valorizzare" l'area attraverso una cementificazione intensiva ed estranea a qualsiasi controllo urbanistico auspicato dal Nuovo Piano Regolatore del 1962³³.

Contando su ingenti finanziamenti della Banca Nazionale del Lavoro, nel decennio 1965-1975 i "palazzinari" romani Aladino Minciaroni, Alfio Marchini, Gaetano Anzalone e Franco Caltagirone, appartenenti al gruppo immobiliare Condotte Acque, cominciarono a cementificare oltre tre milioni di metri cubi di appartamenti³⁴. Al censimento del 20 ottobre 1971, la popolazione della Magliana si attestava sulle 19.068 persone, domiciliate presso 16.677 vani, con un rapporto di 1,1 abitanti per stanza. Nel 1975, su 42 ettari di territorio furono realizzati 7.800 alloggi per 31.671 persone. In quattro anni quindi il rapporto abitanti/stanze aumentò a 1,3, a fronte di una media più bassa per il resto della circoscrizione e per Roma rispettivamente di 1,06 e di 0,96³⁵. Nel 1971 l'ambiente si fece ancor più insostenibile in seguito all'arrivo dei baraccati di Prato Rotondo. Tale flusso migratorio verso la Magliana produsse un maggiore sovraffollamento abitativo. Nel 1977 circa 50.000 persone vivevano su una superficie di 42 ettari, con una media di 1.050 abitanti per ettaro, a differenza dell'EUR in cui, su un'area di 400 ettari, abitavano soltanto 13.000 persone (30

per ettaro)³⁶. A causa dell'alta densità edilizia, gran parte degli alloggi si ritrovarono ad essere totalmente privi di insolazione e di aerazione, perché i "palazzinari" non rispettarono neppure le distanze minime tra i condomini fissate dal Piano Regolatore.

Un altro problema riguardò la quasi totale assenza d'attrezzature civili e di servizi pubblici, anche quelli di prima necessità³⁷. Il 63% del territorio (26 ettari) venne destinato all'edificazione degli appartamenti, mentre soltanto il 32% (14 ettari) fu occupato dalle strade (molte delle quali non vennero neanche asfaltate) e da fabbricati; il 5% (2 ettari) venne occupato dalla chiesa e da un'unica scuola, insufficiente per ospitare tutti gli studenti del quartiere.³⁸ Mancavano, inoltre, l'illuminazione pubblica, l'asilo nido, i campi sportivi, i giardini, i parcheggi, le strutture sanitarie, i centri sociali, culturali, ricreativi e il mercato. Nel 1975 il quartiere della Magliana si presentava come uno dei tanti "quartieri-dormitorio" della periferia, costituito soltanto da un mostruoso agglomerato di edifici intensivi e somigliante più a un cimitero che a una zona residenziale.³⁹ Nel 1976 un gruppo di architetti dell'Università "La Sapienza" di Roma aveva denunciato la decadenza strutturale della parte sud-occidentale di Roma e, in particolare, della Magliana:

*Il tessuto che ne deriva è sprovvisto di qualsiasi qualità architettonica ed è incapace di garantire lo sviluppo ordinato delle funzioni presenti; è un vero e proprio magma cementizio ad altissima densità abitativa, costruito al di sotto del livello di piena del fiume. Punti di accumulazione in questo tipo di tessuto non possono esistere, così come sono completamente assenti emergenze qualificanti. La Magliana rappresenta un campione emblematico della periferia urbana sorta sul finire degli anni '60.*⁴⁰

Visto che i palazzi della Magliana si localizzarono sette metri sotto l'argine del Tevere, il Comune di Roma impose ai costruttori di sottoscrivere l'obbligo di interrare i primi due piani dei palazzi. Il patto non venne mai rispettato, perché gli speculatori edilizi, aiutati dalla complicità delle istituzioni locali, edificarono otto piani per ogni condominio, invece dei sei permessi⁴¹. Di conseguenza, gli edifici della Magliana risultarono costantemente esposti al potenziale rischio di inondazione, nel caso in cui si fosse verificato un eventuale straripamento del Tevere⁴². Ecco come si presentava la Magliana in una perizia urbanistica che notificava gli errori dell'incontrollata speculazione edilizia:

*Il piano particolareggiato prevedeva che le costruzioni avessero come quota di spiccatto quella dell'argine del Tevere (m. 16,50) e non quella del terreno (m. 10) che risultava "incassato" rispetto all'argine, occorreva quindi un rialzamento di 6-7 metri per tutta la zona; questa disposizione non viene rispettata e ne consegue che tutti i fabbricati hanno due piani in più. Il pericolo di un inondamento ad una eventuale piena del fiume, l'acqua che a fior di terra si trova in tutto il quartiere, le vere e proprie marane che si sono formate negli scantinati sono solo le conseguenze più immediate. Le altre sono documentate dalle altre perizie: gli impianti di fognatura inesistenti e sostituiti da fosse biologiche per di più mal funzionanti, le tubazioni degli impianti idrici a stretto contatto con il terreno inquinato dagli scarichi, i casi particolarmente alti di epatite virale riscontrati.*⁴³

Al pericolo di allagamento si aggiunse quello delle epidemie. I tubi dell'acqua potabile, infatti, si situarono all'interno di in un suolo inquinato che, infiltrandosi nelle condotte idriche, causò numerosi casi di malattie infettive come la malaria. Pertanto, risultarono gravissime le condizioni igieniche, determinate soprattutto dalla totale assenza di fogne comunali⁴⁴. Gli scarichi degli edifici confluivano in fosse biologiche e poi in un fosso scoperto che scaricava direttamente nel Tevere. La mancanza di reti fognarie produsse il ristagno permanente delle acque piovane superficiali, con una conseguente umidità perenne del territorio. Anche per questo motivo, proliferarono casi di malattie legate all'umidità ambientale quali reumatismi, bronchiti e crisi asmatiche⁴⁵. Persistettero anche problemi legati al livello d'istruzione media della popolazione. Nel 1971 il 70% aveva conseguito la licenza media, il 9% il diploma, mentre soltanto l'1,3% conseguì la laurea, a differenza della media cittadina che si attestava sul 4,4%. Si riscontrarono anche numerosi casi d'analfabetismo, che in percentuale si attestarono sul 5% della comunità di quartiere.⁴⁶ L'emarginazione giovanile si rilevò anche nell'alto tasso di disoccupazione, determinato anzitutto da un insufficiente titolo di studio. Lutte fu il primo sociologo a percepire nelle parole di quei ragazzi la presenza di un profondo senso di pessimismo, nato dall'endogena segregazione sociale con cui avrebbero dovuto convivere per il resto della loro vita⁴⁷:

Sono gli insuccessi, le delusioni, le umiliazioni che costringono ad essere realistici, a non sognare; è la scuola, soprattutto, che serve a ridimensionare le aspirazioni dei giovani proletari. [...] Nelle esperienze



dei giovani provenienti dalla classe operaia e dal sottoproletariato, nulla come la scuola è riuscito ad umiliarli, a dargli l'etichetta di stupido o di somaro, a far sentire il non valore: prima c'erano le classi differenziali, ora ci sono le bocciature che bruciano i sogni. Entrando con l'ingiustizia del sistema scolastico, questi ragazzi si rendono conto di non raggiungere livelli superiori a quelli dei loro padri. Si devono quindi accontentare

*di lavori modesti, subalterni, mal pagati, pesanti, gli unici concessi loro dalla società. La scuola non solo non dà la possibilità a questi ragazzi di avere delle aspirazioni, ma, reprimendo i loro desideri, non permette loro di gettare le basi per una futura, giusta ribellione. Molti genitori vengono condizionati dagli insegnanti, e riflettono questo condizionamento sui figli, contribuendo anch'essi, scoraggiandoli e umiliandoli, a far perdere lo stimolo a continuare nello studio.*⁴⁸

Dove non arrivò l'assistenza delle istituzioni politiche giunse, tuttavia, l'autogestione del Centro di Cultura Proletaria, fondato già nel 1967 dagli stessi abitanti, che attraverso l'autofinanziamento riuscirono ad organizzare viaggi, scuole serali per casalinghe e operai, doposcuola per studenti, cineforum, spettacoli e serate di canto, insieme a un circolo per anziani, una cooperativa assistenziale, una biblioteca, un laboratorio tessile e un giornale di quartiere intitolato, ironicamente, *Sotto l'argine*.⁴⁹ Alla Magliana la rappresentanza civile si manifestò in quella sezione di popolazione giovanile di impiegati, operai, commercianti tra i 30 e i 40 anni, che insieme decisero di fondare il Comitato di Quartiere e il Comitato di Lotta, due strutture "rossa" collegate con il Partito comunista⁵⁰. La maggior parte dei giovani intervistati da Lutte dimostrò di riporre una certa fiducia verso l'opposizione governativa, pensando che, secondo loro, il Partito comunista avrebbe risolto i problemi delle nuove generazioni e tutelato gli interessi dei lavoratori.⁵¹

L'atteggiamento di rassegnazione tra le nuove generazioni della Magliana si riscontrò anche nella mancanza della fede. Tuttavia, dopo circa dieci anni dalla fine del Concilio Vaticano II, in una società ormai proiettata verso la «subcultura atea»⁵² della disobbedienza ai genitori e dell'adesione agli estremismi politici, i ragazzi della Magliana vennero definiti dal sacerdote Giuseppe Giunti come «l'ultima generazione cattolica»⁵³. Paradossalmente il Comitato di Quartiere, il Centro di Cultura Proletaria e il Sindacato Unitario Nazionale Inquilini Affittuari e Assegnatari (SUNIA) divennero i tre centri di diffusione «della "caritas" nelle sue manifestazioni umane (conoscenza, amicizia, dialogo)», che collaborarono così «alla misteriosa azione della grazia»⁵⁴, regalando alle famiglie più sfortunate almeno la speranza per un futuro migliore.

Ma dove non arrivarono neanche i vari comitati, le parrocchie di quartiere, il femminismo e la lotta politica giunsero i fenomeni devianti della droga e della criminalità. Secondo uno studio svolto dallo statistico Enzo D'Arcangelo nel 1977, pur essendo sviluppato il consumo di sostanze stupefacenti all'interno della classe borghese, negli anni settanta l'assunzione di sostanze stupefacenti si diffuse anche all'interno della periferia abitata dagli strati inferiori della società romana, in un generale e «disperato rapporto di massa con la droga»⁵⁵. Tanto D'Arcangelo quanto Lutte, infatti, svolsero le loro ricerche in anni coincidenti con il passaggio da un'epoca in cui il rapporto con la droga era racchiuso ancora e soltanto all'interno dell'alta società, ad un'altra in cui la droga cominciò a diventare parte integrante della vita quotidiana dell'intera società italiana, senza distinzione di ceto o di sesso. Lo scontro generazionale, le disperate condizioni igienico-sanitarie, la carenza dei servizi, la dilagante disoccupazione, l'avvento della droga, la ribellione politica, la generale instabilità sociale e il sovraffollamento abitativo furono tutte motivazioni che verso la

metà degli anni settanta generarono un'esplosione di violenza criminale per le strade della Magliana:

*È comprensibile che in una situazione simile [...] si sviluppino forme di "delinquenza giovanile", la cui responsabilità va prima ascritta ai responsabili della costruzione del quartiere. [...] Ma nessuno di loro, malgrado i delitti evidenti che hanno commesso, ha conosciuto la prigione; mentre parecchi giovani del quartiere han fatto soggiorni più o meno lunghi nel carcere minorile. Il carcere minorile mi sembra la rappresentazione spinta alle sue ultime conseguenze della condizione giovanile in questa società.*⁵⁶

La Magliana possedette tutte le caratteristiche per essere stigmatizzato come un «quartiere contro i giovani», cui venne negata «la possibilità di studiare, di lavorare, di praticare lo sport, di avere il necessario per una vita dignitosa»⁵⁷. Per trovare le soluzioni ai problemi endemici della Magliana, molti ragazzi reagirono diventando tossicodipendenti, altri covarono interessi ideologici verso la sinistra extraparlamentare, altri ancora intrapresero la carriera delinquenziale diventando rapinatori⁵⁸. Si radicò ben presto un tessuto malavitoso giovane e organizzato inizialmente in piccole bande periferiche (dette in gergo "batterie"), dedite a determinati tipologie di reati quali il furto, lo scippo e la rapina. A partire dalla metà degli anni settanta questi gruppi microcriminali si unificarono per dare vita a quella che la cronaca nera e le sentenze giudiziarie identificarono nella prima vera criminalità organizzata romana: la banda della Magliana.

3. Cos'è la banda della Magliana?

Quando si è parlato di attività e organizzazioni criminali italiane, normalmente l'opinione pubblica ha sempre fatto riferimento alla più famosa e tradizionale triade mafiosa di Cosa Nostra, della Camorra e della 'Ndrangheta. Nella storia della malavita romana, l'unica organizzazione che sia riuscita a darsi un assetto tale da poter essere definita come una vera e propria associazione mafiosa, è stata la cosiddetta banda della Magliana, che, attraverso una fittissima rete di collegamenti, complicità e coperture con gli ambienti più svariati del mondo legale, è riuscita ad imporre la propria supremazia antistatale, consumando «tutto il suo potenziale eversivo e antagonista» e divenendo «esso stesso istituzione e sistema»⁵⁹.

La banda fu in grado di svolgere attività di condizionamento di periti, di avvocati, di personale sanitario, di esponenti delle forze dell'ordine per ottenere benefici e trattamenti di favore nei processi penali⁶⁰. Così l'ex bandito e collaboratore di giustizia Maurizio Abbatino dichiarò in una sua intervista rilasciata al giornalista Giuseppe Rinaldi per la trasmissione televisiva «Chi l'ha visto?», riguardo alla permeabilità corruttiva dell'organizzazione criminale all'interno dei servizi pubblici della capitale:

Rinaldi: «Quant'era il vostro volume d'affari?»

*Abbatino: «[...] Eravamo diventati una macchina, una pompa, un'idrovora, che poi tutto quello che entrava, la maggior parte dei proventi insomma, andava retribuito ai vari avvocati, perché noi avevamo a disposizione quasi tutti gli avvocati di Roma, medici, dottori e perché no anche qualche politico, cancellieri [...] C'è stato un periodo in cui noi entravamo con le macchine al servizio di stato, entravamo sotto il tribunale, scaricavamo, lasciavamo insomma, pellicce, oggetti di antiquariato [...] Noi avevamo un contatto con un capo cancelliere, poi lui ci diceva che quei giudici erano corrotti, non so se si vantava o no, sta di fatto che poi quei processi prendevano la direzione che volevamo noi.»*⁶¹

Fino agli anni settanta, la criminalità romana, essendo sempre stata dedicata a reati limitati contro il patrimonio quali furti, rapine ed estorsioni, aveva consentito alla malavita straniera (ad esempio il gruppo criminale dei Marsigliesi), la gestione degli affari più remunerativi⁶², dal traffico degli stupefacenti ai sequestri di persona, subendo «il fascino di criminalità pericolose arrivate per conquistare la capitale» e dando «ospitalità praticamente a tutti»; Roma assunse così le caratteristiche di «porto franco» per la malavita organizzata. Secondo l'ex questore di Roma Nicola Cavaliere, si assistette così all'immigrazione «di una serie di personaggi che si [trasferirono] nella capitale e nella provincia per attuare le loro forme di criminalità»⁶³. Nel 1972 si insediò Giuseppe Calò, boss mafioso della cosca palermitana di Porta Nuova. Per Cosa nostra egli rappresentò la nuova mafia imprenditoriale, nell'ambito del quale i clan siciliani investirono il loro capitale illegale in attività finanziarie lecite dove il livello dei profitti fu più rapido e maggiore: l'edilizia tradizionale e quella turistica⁶⁴. Una volta presa consapevolezza della forza derivante dalla fusione delle varie "batterie" di quartiere in un'unica organizzazione, per i banditi romani si presentò l'opportunità

concreta di appropriarsi delle attività criminali più remunerative, abbandonando definitivamente il ruolo marginale cui erano sempre stati relegati precedentemente⁶⁵. A tal proposito, è importante sottolineare il fatto che la banda della Magliana non si compose mai di una struttura verticistica, ma da gruppi confederati aventi uguale importanza, all'interno dei quali si riscontrarono differenti capi *primi inter pares* tra loro, che non ebbero la supremazia, bensì un ruolo determinante nella gestione organizzativa della banda. A differenza delle altre organizzazioni mafiose italiane, infatti, non si costituì una vera e propria "cupola"⁶⁶.

Al momento dell'uscita di scena della banda dei Marsigliesi, tra le organizzazioni malavitose della capitale ne spiccavano tre. La prima era la "batteria" di Trastevere-Testaccio ed era comandata da Danilo Abbruciati, attivo nell'orbita mafiosa di Pippo Calò e in contatto anche con gli stessi Marsigliesi. La seconda, la "batteria" di Acilia-Ostia era capeggiata da Nicolino Selis, il quale si avvaleva di forti legami con la Nuova Camorra Organizzata di Raffaele Cutolo. Infine, tra i quartieri della Magliana, del Trullo e del Portuense agiva un nuovo gruppo di rapinatori indipendenti guidati da Maurizio Abbato⁶⁷.

Con l'arresto di Albert Bergamelli nel marzo 1976 a Roma, il mito criminale dei Marsigliesi si concluse definitivamente. All'interno del sottobosco malavitoso capitolino si creò così un vuoto di potere che venne colmato dalla nuova banda romana a partire dal 1975, quando nel carcere di Regina Coeli, su iniziativa di Selis, si progettò per la prima volta l'idea di fondere i vari gruppi microcriminali romani in un'unica organizzazione criminale, sul modello della Nuova Camorra Organizzata di Raffaele Cutolo⁶⁸. Tale circostanza venne confermata dal collaboratore di giustizia Antonio Mancini: «Io [e] Nicolino Selis [...] parlavamo del fatto che a Napoli un certo Raffaele Cutolo stava mettendo in piedi un'organizzazione criminale, allo scopo di escludere dal territorio infiltrazioni di altre organizzazioni di diversa estrazione territoriale»⁶⁹.

Inizialmente il ruolo di coordinatore della costituenda associazione venne offerto a Gianfranco Urbani, che deteneva contatti rilevanti con la 'Ndrangheta. Urbani, tuttavia, non volle assumere il ruolo che gli venne proposto, rendendosi, comunque, disponibile come mediatore operativo tra la banda e le altre organizzazioni⁷⁰. Secondo le carte giudiziarie, si pensa che il vero unificatore delle "batterie" di rapinatore sia stato Franco Giuseppucci. Trentenne, leader riconosciuto da tutte le bande malavitose che agivano a Roma, Giuseppucci svolgeva il ruolo di bookmaker presso gli ippodromi di Tor di Valle e Capannelle. Simpatizzante fascista, Giuseppucci si pose anche come il *trait d'union* tra i rapinatori delle borgate e il terrorismo neofascista dei Nuclei Armati Rivoluzionari⁷¹.

Alla luce di quanto sin qui esposto, arriviamo ad una prima importante conclusione: promotore dell'aggregazione, già pianificata in carcere da Selis, fu la figura criminale di Giuseppucci, che concepì per primo la formazione di un'inedita mafia romana. Nonostante la banda non si fosse ancora completamente costituita. Insieme alla "batteria" della Magliana, Giuseppucci decise che il riscatto ricavato da un sequestro di persona avrebbe potuto risultare il capitale necessario per una futura estensione criminale con altre "batterie" malavitose, attraverso un loro possibile coinvolgimento nel racket del traffico di stupefacenti. La sera del 7 novembre 1977 venne sequestrato il duca Massimiliano Grazioli Lante della Rovere⁷². Dei dieci miliardi richiesti all'inizio del sequestro, i rapitori ottennero un miliardo e cinquecento milioni⁷³. Giuseppucci anzitutto fornì alla "batteria" della Magliana un iniziale collegamento operativo con l'organizzazione di Selis, insieme ad un legame strategico con la vera criminalità organizzata: tanto Giuseppucci quanto Selis, infatti, si trovarono in stretti contatti con il boss della camorra cutoliana Enzo Casillo.

Contraddistinti da un comportamento violento e da un sistema organizzativo poco conosciuto a Roma, i banditi della Magliana riuscirono a stabilire un vincolo associativo tra le varie batterie della malavita romana e successivamente ad attivare punti di contatto con la grande criminalità nazionale, con l'eversione neofascista, con i servizi segreti legati alla loggia massonica P2 di Licio Gelli⁷⁴ e persino con uomini politici di levatura nazionale durante i giorni del sequestro dell'onorevole democristiano Aldo Moro:

Rinaldi: «Dopo il rapimento di Moro chi è che viene a chiedervi qualcosa?»

Abbatino: «È venuto l'onorevole Piccoli, ma non è tanto il fatto che sia venuto lui, ma chi ce l'ha mandato.»

Rinaldi: «Ci racconta come è avvenuto questo incontro, dove eravate?»

Abbatino: «È avvenuto a Viale Marconi sul bordo del fiume, insomma.»

Rinaldi: «Chi eravate?»

Abbatino: «Eravamo un po' quasi tutti della Banda. Comunque c'eravamo io, Franco Giuseppucci, Nicolino

Selis che appunto aveva preso il contatto [...] ma vede Flaminio Piccoli era stato mandato da Raffaele Cutolo.»

Rinaldi: «Che era amico di Nicolino Selis.»

Abbatino: «Di Nicolino Selis, e voleva sapere insomma, se potevamo fare qualcosa per salvare la vita di Moro. Oggi non escludo che abbia dato anche qualche informazione Franco, senza dirmi niente, conoscendolo.»

Rinaldi: «Che tipo di informazione?»

Abbatino: «Può aver detto dove si trovava? [...] All'epoca, anche perché era la zona nostra.»⁷⁵

Oltre al controllo del traffico di droga, nell'estate del 1978 la banda si appropriò anche del racket del gioco d'azzardo interno agli ippodromi di Roma, che fino ad allora erano stati gestiti dal boss indipendente Franco Nicolini. Il suo assassinio solidificò ulteriormente il patto collaborativo tra il gruppo della Magliana e quello di Acilia/Ostia. La sera del 26 luglio 1978, Nicolini fu ucciso all'interno dell'ippodromo di Tor di Valle con dieci colpi di pistola⁷⁶.

Pochi mesi dopo l'omicidio, anche la "batteria" di Testaccio entrò a far parte dell'organizzazione. Il capogruppo dei Testaccini venne riconosciuto in Abbruciati, che permise alla banda di prendere contatto con fornitori di sostanze stupefacenti del calibro di Stefano Bontade e Pippo Calò⁷⁷. Attraverso la pratica dell'usura (reato commesso dal solo gruppo testaccino), confluì così nelle casse della banda un'enorme quantità di denaro necessaria per l'acquisto della droga, ma anche per una possibile infiltrazione nel settore imprenditoriale, in funzione del riciclaggio e dell'investimento⁷⁸.

Grazie a un patto tra le varie *gangs* di quartiere che fino a quel momento si erano spartite in maniera piuttosto pacifica le rispettive zone d'influenza, la malavita romana si diffuse velocemente da Trastevere a Testaccio, dal Portuense alla Magliana, fino al litorale romano da Ostia ad Acilia. La banda della Magliana impose così la propria egemonia criminale sul proprio territorio d'appartenenza contro la duplice infiltrazione delle organizzazioni mafiose avverse e delle forze dell'ordine.⁷⁹

4. Conclusioni

Diversi studiosi statunitensi, dall'architetto Oscar Newman ai sociologi Paul L. e Patricia J. Brantingham, hanno confermato attraverso i loro studi il fatto che molto spesso gli atti criminosi si verificano in spazi urbani che possiedono gravi carenze architettoniche e che contemporaneamente sono soggetti ad un'elevata densità abitativa.⁸⁰ La relazione tra territorio e crimine risulta piuttosto evidente nell'oggetto di questa ricerca che, peraltro, è stata confermata dalla teoria sociologica dell'*environmental criminology*, in cui si sottolinea la stretta connessione tra la nascita di manifestazioni criminali e i fattori sociali, economici, giuridici e fisici di un determinato spazio urbano.⁸¹

Anche in Italia si sono svolte numerose analisi sociologiche su come il fenomeno delinquenziale fosse un'emanazione diretta di una precisa «struttura sociale e fisica» urbana e continuasse a sopravvivere all'interno di particolari «zone disorganizzate e deteriorate» della città⁸².

Roma in questo caso si configura come il luogo ideale per lo sviluppo del bandismo, in cui «the local authorities [were] local men, operating in complex local situations, and where a few miles [might] put the robber beyond the reach or even the knowledge of one set of authorities [...], which [did] not worry about what [happened] "abroad"»⁸³. Tutto ciò che gli speculatori edilizi, insieme alla cieca complicità del Comune di Roma, avrebbero dovuto evitare nella "rivalorizzazione" delle borgate venne, invece, effettuato attraverso in un insensibile progetto d'urbanizzazione che non tenne conto di «un preciso stile architettonico»⁸⁴.

Fu esattamente ciò che accadde nel quartiere della Magliana alla metà degli anni settanta. L'isolamento del quartiere dal resto della metropoli, la mancanza del sistema istituzionale, la precarietà economica della disoccupazione, la malasania e il malfunzionamento infrastrutturale furono i componenti fondamentali per la genesi di una delinquenza comune, che si evolse in un'autentica e inedita criminalità organizzata romana, sostituendosi alla legge statale e trattando con le istituzioni in una condizione di sostanziale parità⁸⁵.

A partire dai "lunghi" anni settanta eversione terroristica e criminale si svilupparono così in zone

criminogene, dove la trasmissione della cultura criminale continuò a rafforzarsi a scapito del sempre più atrofizzato braccio armato della giustizia italiana.

Note

1. Italo Insolera, *Roma moderna. Da Napoleone I al XXI secolo*, Torino, Einaudi, 2011, p. 150.

2. Cfr. Gianni Accasto – Vanna Fraticelli – Renato Nicolini, *L’architettura di Roma capitale: 1870-1970*, pref. di Paolo Portoghesi, Roma, Golem, 1971. Dal primo censimento del 1871 (213.633 abitanti) la popolazione del Comune di Roma è aumentata di circa il 1.300%, arrivando nel 1981 a superare le 2.800.000 unità. Vedi Andrea Di Somma, *Lo sviluppo del tessuto urbano del Comune di Roma dal dopoguerra a oggi*, «Atti 15° Conferenza Nazionale ASITA», Reggia di Colorno, 15-18 novembre 2011, p. 941.

3. Dal 1873, quando viene decretato il primo Piano Regolatore Generale, fino a oggi sono stati istituiti sette piani, di cui l’ultimo il 20 marzo 2008.

4. Fernando Salsano, *Edilizia residenziale pubblica, assistenza sociale e controllo della popolazione nella Roma del primo Novecento (1903-1940)*, «Annali del Dipartimento di Storia», Università degli Studi di Roma “Tor Vergata”, No. 4, 2008, p. 98.

5. Cfr. Vanna Fraticelli, *Roma 1914-1929. La città e gli architetti tra la guerra e il fascismo*, Roma, Officina Edizioni, 1982.

6. In ordine alfabetico: Acilia, Gordiani, Pietralata, Prenestina, Primavalle, San Basilio, Tiburtino III, Tor Marancia, Trullo, Tufello, Val Melaina. Cfr. Luciano Villani, *Le borgate del fascismo. Storia urbana e sociale della periferia romana*, Milano, Ledizioni, 2012.

7. Fernando Salsano, *La sistemazione degli sfrattati dall’area dei Fori Imperiali e la nascita delle borgate nella Roma fascista*, «Città e Storia», Vol. V, No. 1, 2010, pp. 224-225.

8. Giovanni Berlinguer – Piero Della Seta, *Borgate di Roma*, Roma, Editori Riuniti, 1960, p. 90.

9. Vittorio Vidotto, *Roma contemporanea*, Roma-Bari, Laterza, 2001, p. 199.

10. Roberto Miliotti – Amedeo Schiattarella, *Per un sistema di parchi attrezzati e servizi sociali come momento di ricucitura e interrelazione fra quartieri e borgate periferiche*, in Laura Borroni – Vincenzo Giorgi (a cura di), *Roma ovest lungo il Tevere. Per un disegno architettonico di parchi attrezzati e servizi sociali nel settore ovest di Roma lungo il Tevere*, Roma, Bulzoni Editore, 1976, p. 101.

11. Insolera, *Roma moderna*, cit., p. 144.

12. Franco Ferrarotti, *Indagine sulla povertà a Roma*, «La Critica Sociologica», No. 63-64, 1982-1983, p. 90.

13. Berlinguer – Della Seta, *Borgate di Roma*, cit., p. 18.

14. È Pasolini stesso a confermarcelo: «Io ho voluto descrivere, con la massima fedeltà e precisione possibile, una sezione del mondo: un mondo penoso, atroce, malgrado la solare vitalità che lo pervade. Un mondo che va modificato e recuperato. La strada per farlo è quella indicata in una Vita violenta, ossia la coscienza politica di classe». Vedi Vincenzo Mannino, *Invito alla lettura di Pier Paolo Pasolini*, Milano, Mursia, 1982, p. 72.

15. Ferrarotti, *Roma da capitale a periferia*, cit., p. 44.

16. L’European Recovery Program, detto anche Piano Marshall, fu uno dei piani politico-economici statunitensi attuati per la ricostruzione dell’Europa dopo la fine della seconda guerra mondiale.

17. Insolera, *Roma moderna*, cit., p. 200-202.

18. Aldo Natoli, *A proposito di «Borgate di Roma»*, «La Critica Sociologica», No. 41, 1977, pp. 30-31.

19. Renato Cavallaro, *Roma: io decentro, tu partecipi?*, «La Critica Sociologica», No. 41, 1977, pp. 65-68.

20. *Nuova sede del PCI alla Magliana*, «l’Unità», 10 aprile 1973.

21. Maurizio Marcelloni, *Roma: momenti della lotta per la casa*, in Andreina Daolio (a cura di), *Le lotte per la casa in Italia. Milano, Torino, Roma, Napoli, Milano, Feltrinelli*, 1974, p. 86.

22. Per una testimonianza diretta di quel clima di protesta e d’occupazione abusiva cfr. Leo Canullo, *Taccuino di un militante. Quarant’anni di lotta politica a Roma*, pref. di Maurizio Ferrara, Roma, Editori Riuniti, 1981, pp. 110-112.

23. Ferrarotti, *Roma da capitale a periferia*, cit., p. 221.

24. Marcelloni, *Roma: momenti della lotta per la casa*, cit., p. 94.

25. Alessandro Coppola, *Le borgate romane tra ’45 e ’89: esclusione sociale, movimenti urbani e poteri locali*, in Marco Cremaschi (a cura di), *Tracce di quartieri. Il legame sociale nella città che cambia*, Milano, FrancoAngeli, 2008, pp. 169-174.

26. *Scontri davanti alle case Iacp occupate a S. Basilio*, «l’Unità», 7 settembre 1974.

27. Massimo Sestili, *Sotto un cielo di piombo. Le lotte per la casa in una borgata di Roma, San Basilio, settembre 1974*, «Historia Magistra», No. 1, 2009, pp. 63-81; Antonio Caprarica, *Un giovane ucciso negli scontri nel quartiere romano S. Basilio*, «l’Unità», 9 settembre 1974.

28. Natoli, *A proposito di «Borgate di Roma»*, cit., p. 32.

29. Lidia Bianchi, *La villa papale della Magliana*, Roma, Fratelli Palombi Editori, 1942, pp. 21, nota 1, 33-38.

30. Ecco come il frate domenicano Leandro Alberti descrisse quel luogo nel 1537: «Seguitando il Tevere vedesi Magliano molto bello, e dilettevole, ove sogliono pigliarsi piacere i Pontefici Romani miglia 5 discosto da Roma». Vedi Angelo Pellegrini, *La Magliana*, Roma, 1866, p. 119.

31. Alberto Guglielmotti, *Guerra dei Pirati*, Firenze, Le Monnier, 1876, p. 156.

32. Gerard Lutte, *Giovani invisibili. Lavoro, disoccupazione, vita quotidiana in un quartiere proletario di Roma*, Roma, Edizioni Lavoro, 1981, pp. 15-17.

33. Vincenzo Mastronardi - Armando Palmegiani - Fabio Sanvitale, *Sangue sul Tevere. Storie di serial killer, valigie e canari*, Roma, Sovera Edizioni, 2014, p. 47.

34. Maria Immacolata Macioti, *La Magliana nuova a Roma*, «La Critica Sociologica», No. 68, 1983-1984, p. 44.

35. Comitato di quartiere (a cura di), *La Magliana, vita e lotte di un quartiere proletario*, Milano, Feltrinelli, 1977, p. 37.

36. Collettivo Studentesco della Magliana (a cura di), *Scuola alla Magliana. Ragazzi e ragazze delle medie si organizzano in collettivo e lottano per una scuola diversa*, Pistoia, Cooperativa Centro Documentazione, 1977, p. 15.

37. *Il Comune sotto accusa per casa, scuole e verde*, «l’Unità», 4 maggio 1972.

38. *Magliana: per 50.000 abitanti solo una media e un’elementare*, «l’Unità», 12 ottobre 1975; *Caricati gli studenti che chiedono la scuola*, «Il Messaggero», 3 marzo 1976; *Vogliono una scuola al posto dei capannoni*, «Paese Sera», 7 aprile 1976.

39. Bruno Poggio, *Invece del parco sette residenze e supernegozi*, «Il Messaggero», 19 febbraio 1976.

40. Miliotti – Schiattarella, *Per un sistema di parchi attrezzati*, cit., p. 104.

41. *Magliana: ecco come la DC e i costruttori hanno «inventato» un quartiere illegale*, «l’Unità», 19 febbraio 1972.

42. Bruno Bonomo, *Le lotte per la casa alla Magliana negli anni Settanta*, in Vittorio Vidotto (a cura di), *Contributi allo studio delle trasformazioni urbane e della proprietà immobiliare a Roma dopo il 1870*, «Dimensioni e problemi della ricerca storica», Vol. XVII, No. 1, 2005, p. 176.

43. Marcelloni, *Roma: momenti della lotta per la casa*, in cit., p. 105.

44. *Perché si è sviluppata l’epatite alla Magliana*, «l’Unità», 6 settembre 1973.

45. Lutte, *Dalla borgata di Prato Rotondo*, cit., p. 13; Comitato di quartiere (a cura di), *La Magliana*, cit., pp. 38-41.

46. Macioti, *La Magliana nuova a Roma*, cit., p. 51.

47. Peraltro, Lutté era stato uno degli ispiratori e fondatori del Centro di Cultura proletaria.

48. Ivi, pp. 135-136.

49. Lutte, *Dalla borgata di Prato Rotondo*, cit., pp. 20-21.

50. Collettivo Studentesco della Magliana (a cura di), *Scuola alla Magliana*, cit., p. 19.

51. Lutte, *Giovani invisibili*, cit., p. 138.

52. Giuseppe Giunti, *Funzione preparatoria di un’inchiesta tra la popolazione giovanile della Magliana. Indicazioni Teologico-Pastorali*, Roma, Pontificia Facoltà Teologica San Bonaventura “Seraphicum”, 1974, p. 15.

53. Ivi, p. 41.

54. Ivi, pp. 103-104.

55. Enzo D’Arcangelo, *La droga nella scuola. Inchiesta tra gli studenti di Roma*, Torino, Einaudi, 1980, p. 58.

56. Gerard Lutte, *Adolescenza e gioventù: fasi naturali dello sviluppo umano o istituzioni socio-economiche di emarginazione e sfruttamento?*, in AA.VV., *La condizione giovanile. Introduzione critica alla psicologia degli adolescenti e dei giovani*, Pistoia, Cooperativa Centro Documentazione, 1980, p. 62.

57. Collettivo Studentesco della Magliana (a cura di), *Scuola alla Magliana*, cit., p. 62.

58. *Roma: banditi rapinano un ufficio postale feriscono il direttore e fuggono senza soldi*, «La Stampa», 23 gennaio 1974; *Roma: assalita di notte una caserma. Raffiche di mitra contro i carabinieri*, «La Stampa», 1 dicembre 1974.

59. Requisitoria dei pubblici ministeri di Bologna Libero Mancuso e Attilio Dardani, 13 maggio 1986. Cit. in Gianni Flamini, *La banda della Magliana. Storia di una holding politico-criminale*, Kaos, Milano 2002, p. 31. Per quanto concerne la bibliografia sulla storia della banda della Magliana cfr. Giovanni Bianconi, *Ragazzi di malavita. Fatti e misfatti della banda della Magliana*, Milano, Dalai Editore, 2005; Angela Camuso, *Mai ci fu pietà. La vera storia della banda della Magliana da 1977 ai giorni nostri*, Roma, Castelveccchi, 2012; Otello Lupacchini, *Banda della Magliana. Alleanza tra mafiosi, terroristi, spioni, politici, prelati*, Roma, Koinè, 2005; Pino Nicotri, *Cronaca criminale. La storia definitiva della banda della Magliana*, Milano Dalai Editore, 2010; Sabrina Minardi – Raffaella Notariale, *Segreto criminale. La vera storia della banda della Magliana*, Roma, Newton Compton, 2010.

60. Corte d’Appello di Perugia, *Sentenza di secondo grado*, 17 novembre 2002, p. 101.

61. Giuseppe Rinaldi, *Intervista a Maurizio Abbatino*, «Chi l’ha visto?», 7 novembre 2005.

62. TPR, *Sentenza-ordinanza*, cit., p. 64.

63. XIV Legislatura, *Commissione parlamentare d’inchiesta sul fenomeno della criminalità organizzata mafiosa o similare*, 6 maggio 2003, p. 12.

64. TPR, *Sentenza-ordinanza*, cit., p. 114.

65. XIV Legislatura, *Commissione parlamentare d’inchiesta sul fenomeno della criminalità organizzata mafiosa o similare*, 18 gennaio 2006, pp. 430-431.

66. Corte d’Assise di Perugia, *Sentenza di primo grado*, 24 settembre 1999, pp. 343, 348.

67. Nel 1979 si celebrò il processo alla banda dei Marsigliesi. Dei 37 imputati (tra cui vi era Abbruciati) vennero condannati soltanto i componenti storici della banda Albert Bergamelli, Jacques Berenguer e Maffeo Bellicini. Vedi Flamini, *La banda della Magliana*, cit., p. 16.

68. Allora il personaggio non era noto come poi lo sarebbe divenuto in seguito. Testo ricavato da Corte d’Assise di Roma, *Sentenza di primo grado*, 23 luglio 1996. Cit. in Flamini, *La banda della Magliana*, cit., p. 151.

69. Interrogatorio di Antonio Mancini al giudice istruttore di Roma Otello Lupacchini, 29 aprile 1994. Cit. in TPR, *Sentenza-ordinanza*, cit., p. 64. Sulla nascita della banda si veda Antonio Mancini – Federica Sciarelli, *Con il sangue agli occhi*, Milano, Rizzoli, 2007, pp. 47-52.

70. Interrogatorio di Antonio Mancini al giudice istruttore di Roma Otello Lupacchini, 29 aprile 1994. Cit. in TPR, *Sentenza-ordinanza*, cit., p. 65.

71. Flamini, *La banda della Magliana*, cit., pp. 21-31.

72. Luciano Curino, *Rapito ieri sera a Roma il duca Massimiliano Grazioli*, «La Stampa», 8 novembre 1977; *Rapito nella sua tenuta da cinque uomini armati*, «l’Unità», 8 novembre 1977; *Il duca Grazioli rapito da cinque armati*, «Il Messaggero», 8 novembre 1977.

73. Nel 2015 il gioielliere Roberto Giansanti ha sostenuto che anche il suo sequestro di persona, avvenuto a Roma il 16 maggio 1977, venne effettuato dalla banda della Magliana. Di tale rapimento, tuttavia, la banda non fu mai incriminata. Su tale argomento cfr. Roberto Giansanti – Raffaella Perleonardi, *Il sequestro Giansanti, 16 maggio 1977. Quando a Roma la banda della Magliana rapiva il gioielliere*, Tavernelle, David and Matthauss, 2015.

74. Flamini, *La banda della Magliana*, cit., p. 30.

75. Rinaldi, *Intervista a Maurizio Abbatino*, cit. Flaminio Piccoli era onorevole della Dc. Sul covo di via Montalcini e sul ruolo della banda della Magliana nel sequestro di Aldo Moro cfr. Sergio Flamigni, *La prigionia fantasma. Il covo di via Montalcini e il delitto Moro*, Milano, Kaos, 2009.

76. Sergio De Risi, *La moglie ha gridato vendetta ammonendo: So chi ti ha ammazzato*, «Il Messaggero», 27 luglio 1978; *Ucciso a*



revolverate davanti all’ippodromo, «l’Unità», 26 luglio 1978.

77. Interrogatorio di Maurizio Abbatino al giudice istruttore di Roma Otello Lupacchini, 25 novembre 1992. Cit. in TPR, *Sentenza-ordinanza*, cit., p. 86.

78. Bianconi, *Ragazzi di malavita*, cit., pp. 75-90.

79. XIV Legislatura, *Commissione parlamentare sul fenomeno della criminalità organizzata mafiosa o similare*, 27 maggio 2003, pp. 9-10.

80. Elena Bianchini – Sandra Sicurella, *Progettazione dello spazio urbano e comportamenti criminosi*, «Rivista di Criminologia, Vittimologia e Sicurezza», Vol. VI, No. 1, 2012, pp. 79-80.

81. Su tale argomento cfr. Tullio Bandini - Uberto Gatti - Barbara Gualco - Daniela Malfatti - Maria Ida Marugo - Alfredo Verde, *Criminologia. Il contributo della ricerca alla conoscenza del crimine e della reazione sociale*, Voll. I-II, Milano, Giuffrè, 2004.

82. Francesco Carrer, *Struttura urbana e devianza: i dati della ricerca*, in Tullio Bandini - Giacomo Canepa (a cura di), *Città e criminalità. Ricerca sul rapporto tra criminalità, controllo sociale, e partecipazione*, Milano, FrancoAngeli, 1984, p. 39.

83. Hobsbawm, *Bandits*, cit., p. 21.

84. Bianchini – Sicurella, *Progettazione dello spazio urbano*, cit., p. 82.

85. Alison Jamieson, *Le organizzazioni mafiose*, in Luciano Violante (a cura di), *Storia d’Italia, La criminalità*, vol. 12, Torino, Einaudi, 1997, p. 462.

Bibliografia

Fonti:

XIV LEGISLATURA, 6 maggio 2003, *Commissione parlamentare d’inchiesta sul fenomeno della criminalità organizzata mafiosa o similare*.

XIV LEGISLATURA, 27 maggio 2003, *Commissione parlamentare sul fenomeno della criminalità organizzata mafiosa o similare*.

XIV LEGISLATURA, 18 gennaio 2006, *Commissione parlamentare d’inchiesta sul fenomeno della criminalità organizzata mafiosa o similare*.

CANULLO LEO, 1981, *Taccuino di un militante. Quarant’anni di lotta politica a Roma*, pref. di MAURIZIO FERRARA, Roma, Editori Riuniti.

CARDUCCI GIOSUÈ, 1913, *Studi, Saggi e Discorsi*, Bologna, Zanichelli.

CORTE D’ASSISE DI PERUGIA, 24 settembre 1999, *Sentenza di primo grado*.

CORTE D’APPELLO DI PERUGIA, 17 novembre 2002, *Sentenza di secondo grado*.

TRIBUNALE PENALE DI ROMA, 13 agosto 1994, *Sentenza-ordinanza del giudice istruttore di Roma Otello Lupacchini*.

Monografie:

AA.VV., 1980, *La condizione giovanile. Introduzione critica alla psicologia degli adolescenti e dei giovani*, Pistoia, Cooperativa Centro Documentazione.

ACCASTO GIANNI et al., 1971, *L’architettura di Roma capitale: 1870-1970*, pref. di PAOLO PORTOGHESI, Roma, Golem.

BANDINI TULLIO et al. (a cura di), 1984, *Città e criminalità. Ricerca sul rapporto tra criminalità, controllo sociale, e partecipazione*, Milano, FrancoAngeli.

BANDINI TULLIO et al., 2004, *Criminologia. Il contributo della ricerca alla conoscenza del crimine e della reazione sociale*, Voll. I-II, Milano, Giuffrè.

BERLINGUER GIOVANNI et al., 1960, *Borgate di Roma*, Roma, Editori Riuniti.

BIANCHI LIDIA, 1942, *La villa papale della Magliana*, Roma, Fratelli Palombi Editori.

BIANCONI GIOVANNI, 2005, *Ragazzi di malavita. Fatti e misfatti della banda della Magliana*, Milano, Dalai Editore.

BORRONI LAURA et al. (a cura di), 1976, *Roma ovest lungo il Tevere. Per un disegno architettonico di parchi attrezzati e servizi sociali nel settore ovest di Roma lungo il Tevere*, Roma, Bulzoni Editore.

CAMUSO ANGELA, 2012, *Mai ci fu pietà. La vera storia della banda della Magliana da 1977 ai giorni nostri*, Roma, Castelvecchi.

COLLETTIVO STUDENTESCO DELLA MAGLIANA (a cura di), 1977, *Scuola alla Magliana. Ragazzi e ragazze delle medie si organizzano in collettivo e lottano per una scuola diversa*, Pistoia, Cooperativa Centro Documentazione.

COMITATO DI QUARTIERE (a cura di), 1977, *La Magliana, vita e lotte di un quartiere proletario*, Milano, Feltrinelli.

CREMASCHI MARCO (a cura di), 2008, *Tracce di quartieri. Il legame sociale nella città che cambia*, Milano, FrancoAngeli.

D’ARCANGELO ENZO, 1980, *La droga nella scuola. Inchiesta tra gli studenti di Roma*, Torino, Einaudi.

DAOLIO ANDREINA (a cura di), 1974, *Le lotte per la casa in Italia. Milano, Torino, Roma, Napoli*, Milano, Feltrinelli.

FERRAROTTI FRANCO, 1970, *Roma da capitale a periferia*, Roma-Bari, Laterza.

FLAMIGNI SERGIO, 1998, *Convergenze parallele. Le Brigate rosse, i servizi segreti e il delitto Moro*, Milano, Kaos Edizioni.

FLAMIGNI SERGIO, 2009, *La prigioniero fantasma. Il covo di via Montalcini e il delitto Moro*, Milano, Kaos.

FLAMINI GIANNI, 2002, *La banda della Magliana. Storia di una holding politico-criminale*, Milano, Kaos.

FRATICELLI VANNA, 1982, *Roma 1914-1929. La città e gli architetti tra la guerra e il fascismo*, Roma, Officina Edizioni.

GIAMBRUNO MARIA CRISTINA (a cura di), 2007, *Per una storia del Restauro Urbano. Piani, strumenti e progetti per i Centri storici*, Novara, Città Studi Edizioni.

GIANSAANTI ROBERTO et al., 2015, *Il sequestro Giansanti, 16 maggio 1977. Quando a Roma la banda della Magliana rapiva il gioielliere*, Tavernelle, David and Matthaus.

GIUNTI GIUSEPPE, 1974, *Funzione preparatoria di un’inchiesta tra la popolazione giovanile della Magliana. Indicazioni Teologico-Pastorali*, Roma, Pontificia Facoltà Teologica San Bonaventura "Seraphicum".

GUGLIELMOTTI ALBERTO, 1876, *Guerra dei Pirati*, Firenze, Le Monnier.

HOBBSAWM ERIC J., 1981, *Bandits*, New York, Pantheon Books.

INSOLERA ITALO, 2011, *Roma moderna. Da Napoleone I al XXI secolo*, Torino, Einaudi.

LUPACCHINI OTELLO, 2005, *Banda della Magliana. Alleanza tra mafiosi, terroristi, spioni, politici, prelati*, Roma, Koinè.

LUTTE GERARD, 1981, *Giovani invisibili. Lavoro, disoccupazione, vita quotidiana in un quartiere proletario di Roma*, Roma, Edizioni Lavoro.

MANCINI ANTONIO et al., 2007, *Con il sangue agli occhi*, Milano, Rizzoli.

MANNINO VINCENZO, 1982, *Invito alla lettura di Pier Paolo Pasolini*, Milano, Mursia.

MASTRONARDI VINCENZO et al., 2014, *Sangue sul Tevere. Storie di serial killer, valigie e canari*, Roma, Sovera Edizioni.

MINARDI SABRINA et al., 2010, *Segreto criminale. La vera storia della banda della Magliana*, Roma, Newton Compton.

NICOTRI PINO, 2010, *Cronaca criminale. La storia definitiva della banda della Magliana*, Milano Dalai Editore.

PELLEGRINI ANGELO, 1866, *La Magliana*, Roma.

VIDOTTO VITTORIO, 2001, *Roma contemporanea*, Roma-Bari, Laterza.

VIDOTTO VITTORIO (a cura di), 2015, *Esposizione Universale Roma. Una città nuova dal fascismo agli anni ’60*, Roma, Luca Editori d’Arte.

VILLANI LUCIANO, 2012, *Le borgate del fascismo. Storia urbana e sociale della periferia romana*, Milano, Ledizioni.

VIOLANTE LUCIANO (a cura di), 1997, *Storia d’Italia, La criminalità*, vol. 12, Torino, Einaudi.

Periodici:

BIANCHINI ELENA et al., 2012, *Progettazione dello spazio urbano e comportamenti criminosi*, «Rivista di Criminologia, Vittimologia e Sicurezza», Vol. VI, No. 1.

BONOMO BRUNO, 2005, *Le lotte per la casa alla Magliana negli anni Settanta*, in VITTORIO VIDOTTO (a cura di), *Contributi allo studio delle trasformazioni urbane e della proprietà immobiliare a Roma dopo il 1870*, «Dimensioni e problemi della ricerca storica», Vol. XVII, No. 1.

BONOMO BRUNO, 2006, *Lo sviluppo urbano di Roma nel secondo dopoguerra (1945-1975): storia e storiografia*, «Roma moderna e contemporanea», Vol. XIV, No. 1-3.

CAVALLARO RENATO, 1977, *Roma: io decentro, tu partecipi?*, «La Critica Sociologica», No. 41.

DI SOMMA ANDREA, 15-18 novembre 2011, *Lo sviluppo del tessuto urbano del Comune di Roma dal dopoguerra a oggi*, «Atti 15° Conferenza Nazionale ASITA», Reggio di Colorno.

FERRAROTTI FRANCO, 1982-1983, *Indagine sulla povertà a Roma*, «La Critica Sociologica», No. 63-64.

MACIOTI MARIA IMMACOLATA, 1983-1984, *La Magliana nuova a Roma*, «La Critica Sociologica», No. 68.

NATOLI ALDO, 1977, *A proposito di «Borgate di Roma»*, «La Critica Sociologica», No. 41.

SALSANO FERNANDO, 2008, *Edilizia residenziale pubblica, assistenza sociale e controllo della popolazione nella Roma del primo Novecento (1903-1940)*, «Annali del Dipartimento di Storia», Università degli Studi di Roma "Tor Vergata", No. 4.

SALSANO FERNANDO, 2010, *La sistemazione degli sfrattati dall’area dei Fori Imperiali e la nascita delle borgate nella Roma fascista*, «Città e Storia», Vol. V, No. 1.

SESTILI MASSIMO, 2009, *Sotto un cielo di piombo. Le lotte per la casa in una borgata di Roma, San Basilio, settembre 1974*, «Historia Magistra», No. 1.

VILLANI LUCIANO, 2013, *«Neanche le otto lire». Lotte territoriali a Roma (1972-1975)*, «Zapruder», No. 32.

Articoli:

Procedimento penale contro tre assessori DC, «l’Unità», 25 febbraio 1971.

Alla Magliana 1.500 famiglie si sono ridotti gli affitti, «l’Unità», 8 luglio 1971.

Magliana: ecco come la DC e i costruttori hanno «inventato» un quartiere illegale, «l’Unità», 19 febbraio 1972.

Il Comune sotto accusa per casa, scuole e verde, «l’Unità», 4 maggio 1972.

La Magliana è illegale, «l’Unità», 18 gennaio 1973.

Un quartiere a misura di speculazione, «l’Unità», 26 gennaio 1973.

I 300 mila vani abusivi della "Roma sbagliata", «La Stampa», 15 marzo 1973.

Nuova sede del PCI alla Magliana, «l’Unità», 10 aprile 1973.

Perché si è sviluppata l’epatite alla Magliana, «l’Unità», 6 settembre 1973.

Roma: banditi rapinano un ufficio postale feriscono il direttore e fuggono senza soldi, «La Stampa», 23 gennaio 1974.

Scontri davanti alle case Iacp occupate a S. Basilio, «l’Unità», 7 settembre 1974.

CAPRARICA ANTONIO, *Un giovane ucciso negli scontri nel quartiere romano S. Basilio*, «l’Unità», 9 settembre 1974.

Roma: assalita di notte una caserma. Raffiche di mitra contro i carabinieri, «La Stampa», 1 dicembre 1974.

Magliana: per 50.000 abitanti solo una media e un’elementare, «l’Unità», 12 ottobre 1975.

DELL’AQUILA GUIDO, *Lotta per il risanamento nel quartiere costruito sotto il livello del Tevere*, «l’Unità», 5 novembre 1975.

POGGIO BRUNO, *Invece del parco sette residenze e supernegozi*, «Il Messaggero», 19 febbraio 1976.

Caricati gli studenti che chiedono la scuola, «Il Messaggero», 3 marzo 1976.

Vogliono una scuola al posto dei capannoni, «Paese Sera», 7 aprile 1976.

Il duca Grazioli rapito da cinque armati, «Il Messaggero», 8 novembre 1977.

Rapito nella sua tenuta da cinque uomini armati, «l’Unità», 8 novembre 1977.

CURINO LUCIANO, *Rapito ieri sera a Roma il duca Massimiliano Grazioli*, «La Stampa», 8 novembre 1977.

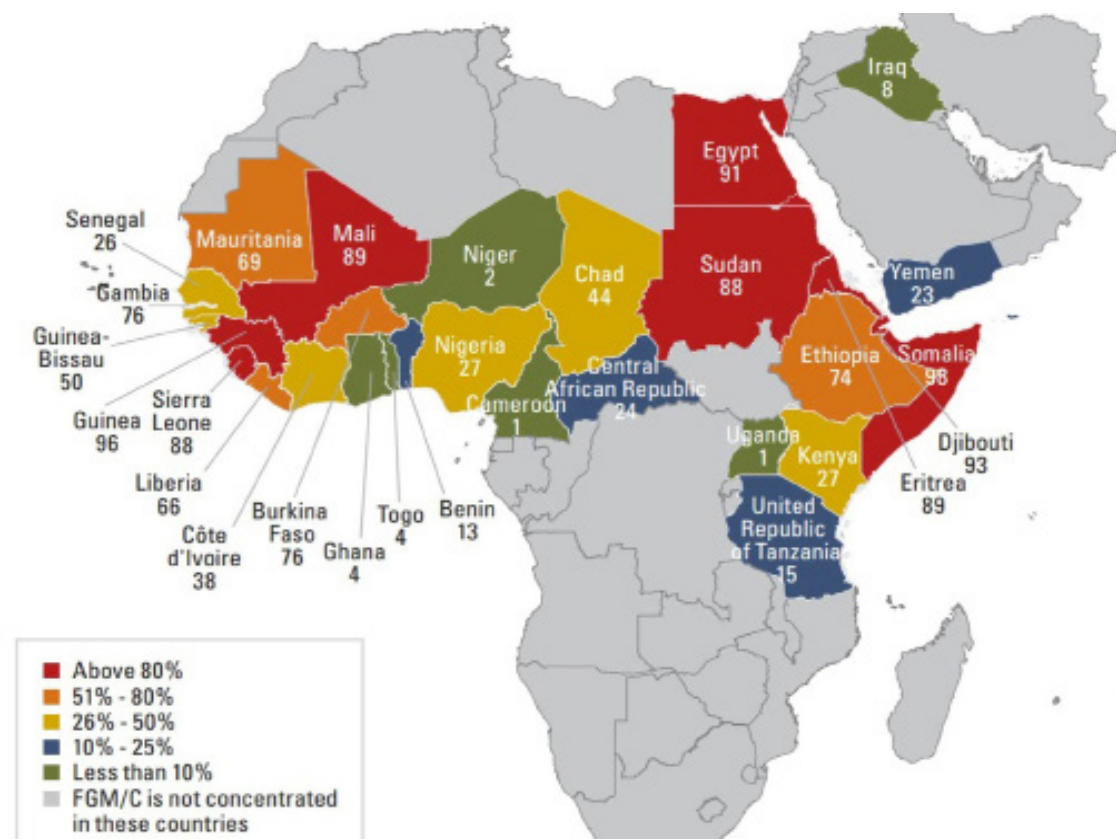
Ucciso a revolverate davanti all’ippodromo, «l’Unità», 26 luglio 1978.

DE RISI SERGIO, *La moglie ha gridato vendetta ammonendo: So chi ti ha ammazzato*, «Il Messaggero», 27 luglio 1978.

Tutti assolti per la Nuova Magliana il quartiere costruito abusivamente, «La Stampa», 21 aprile 1979.

RINALDI GIUSEPPE, *Intervista a Maurizio Abbatino*, «Chi l’ha visto?», 7 novembre 2005.

LE MUTILAZIONI DEI GENITALI FEMMINILI



RETAGGIO STORICO DI UNA PRATICA PATRIARCALE?

LAURA SUGAMELE

Classificazione, distribuzione geografica e conseguenze delle MGF

La mutilazione genitale femminile comprende varie tipologie di pratiche escissorie dei genitali. Questa pratica prevalente in Africa sub-sahariana, presente anche nei paesi di religione islamica e di cui sono vittime donne e bambine, ha nefasti risvolti fisici e psicologici. Attualmente, le MGF rappresentano uno degli ambiti di azione su cui la Comunità internazionale si sta concentrando ormai da anni, al fine di divulgare informazioni sui problemi connessi a tale pratica e, sul fatto che essa è strettamente radicata ad una violenza costante e ad un controllo che un certo tipo di società tribale, ancora oggi, attua ed impone sul corpo della donna.

La realtà nella quale le donne nascono, crescono e vivono, soprattutto in alcuni paesi come Nigeria, Egitto, Somalia, Etiopia, Eritrea, Afghanistan e Yemen, è caratterizzata sia dall'eventualità dell'essere sottoposte alla pratica mutilatoria genitale, sia dall'emarginazione e solitudine, violenze fisiche, matrimoni precoci, gravidanze ed aborti in età adolescenziale. Quando si parla di pratica mutilatoria genitale ci si riferisce alla parziale o totale eliminazione dell'apparato genitale, che causa una evidente modifica del profilo anatomico e di quello funzionale. Nello specifico, secondo l'Organizzazione Mondiale della Sanità (OMS), le donne che nel mondo sarebbero state vittime di una pratica così brutale, sono più di centotrenta milioni, considerando che è molto difficile stimare degli indicatori precisi, dato che le mutilazioni dei genitali vengono praticate nel segreto e nel non visibile ambito della sfera familiare, che è la principale colpevole di mantenere inalterata la prosecuzione di una tale barbarie. Oltretutto, nei paesi africani, specialmente quelli islamici,

presentano una elevata incidenza di spose bambine, situazione che aggrava notevolmente la vita delle donne caratterizzata da mortalità provocata da complicanze in gravidanza e durante il parto, anche a causa di terribili condizioni non igieniche.¹ La classificazione dell'OMS ha individuato quattro differenti tipologie di mutilazioni genitali:

Tipo I. Circoncisione femminile: asportazione della punta del clitoride, pratica che prevede la fuoriuscita simbolica di sette gocce di sangue;

Tipo II. Escissione: asportazione del clitoride o escissione con taglio totale o parziale delle labbra;

Tipo III. Infibulazione: asportazione del clitoride con scarificazione delle grandi labbra che vengono fatte aderire e cicatrizzare insieme, a cui segue la cucitura della vulva;

Tipo IV. Non classificato: rientrano tutte quelle pratiche che causano danni irreparabili agli organi genitali femminili come perforazione o incisione del clitoride e della vagina o intrusione di sostanze corrosive nella vagina per produrre una emorragia al fine di restringerla.

Queste pratiche dannose colpiscono, in egual misura, sia le bambine e le donne in Africa e in Medio Oriente che quelle delle comunità di immigrati nei paesi industrializzati.² La MGF è presente anche in alcuni paesi asiatici come l'Indonesia e la Malesia. È da rilevare che le modalità di esecuzione e l'età delle bambine alle quali viene praticata la MGF sono differenti. Ad esempio, in Somalia viene praticata sulle bambine, in Nigeria e Yemen sulle neonate e in Uganda sulle adolescenti. In generale, sono gli stessi genitori che insieme alle pressioni sociali dell'intera comunità, acconsentono con volontà e convinzione a sottoporre a tale pratica la propria figlia. Non mancano anche situazioni diverse nell'età in cui viene effettuata la pratica mutilatoria, ovvero al momento del matrimonio, in gravidanza o durante il parto.³

Grazie agli interventi della politica internazionale e di ONG che sono intervenute nei territori interessati, al fine di divulgare campagne informative sui pericoli conseguenti nell'effettuare le MGF, sono state introdotte leggi che le vietano come il *Violence Against Persons Prohibition Act* approvata in Nigeria il 25 maggio 2015 e che alla sezione sesta della legge, prevede la punizione con la detenzione fino a quattro anni e con sanzione pecuniaria, per tutti coloro che sono colpevoli di aver commesso mutilazioni genitali contro le donne.

In Gambia, anche il presidente Yahya Jammeh ha affermato l'intenzione di porre finalmente un divieto alle MGF e che tale provvedimento avrà effetto immediato. Tuttavia, questi cambiamenti positivi stanno producendo di converso un aumento di tale pratica nella clandestinità, in quanto i genitori sono costretti ad agire nell'immediato e ciò sta causando un notevole abbassamento dell'età delle bambine sottoposte alla MGF, con conseguente elevato rischio di mortalità.

La pratica mutilatoria dura 15 o 20 minuti circa e viene effettuata da una donna anziana della comunità, detta mammana. Chiaramente, la mammana non ha alcuna conoscenza sanitaria o medica, tant'è che durante l'operazione vengono adoperati coltelli o lamette e lasciato solo un foro per consentire la fuoriuscita del sangue mestruale e dell'urina. Gli strumenti inoltre non sono nemmeno sterilizzati e durante l'operazione non si usano anestetici. Solo negli ultimi anni è stato richiesto l'intervento di personale sanitario come ostetriche, infermieri e medici. La crudeltà che inconsapevolmente i genitori e la comunità infliggono alla bambina, comporta durante la crescita oltre che disturbi psichici, complicanze molto gravi dal punto di vista sanitario come cistiti, ritenzione urinaria e infezioni vaginali.

Ulteriori problemi insorgono durante il parto, in quanto si deve procedere con una deinfibulazione per consentire al bambino di uscire per non lacerare la madre. In questo caso, dato che i tessuti cicatriziali non sono per nulla elastici a causa della mutilazione genitale, è frequente che nella donna insorgano problemi ginecologici vari, come incontinenza urinaria e fecale o addirittura il prolasso uterino. Nella donna sottoposta alla pratica mutilatoria, possono manifestarsi problemi sessuali come la frigidità e, in particolare, evidenti difficoltà nei rapporti sessuali causati dall'irrigidimento dei tessuti della vagina, condizione che provoca un terribile dolore e, in generale, problemi psicologici e comportamentali, ansia, disturbi del sonno, incubi, depressione.

Alla luce di queste osservazioni, è importante considerare che le MGF sono uno strumento per lacerare o impedire una normale vita sessuale femminile che, in questo modo, viene allineata con l'unica funzione socialmente valida: il progetto procreativo, in un contesto come ad esempio quello africano, dove una prole

numerosa rappresenta un patrimonio ed è simbolo di appartenenza alla comunità.

Ridefinizione della femminilità

La mutilazione dei genitali femminili ha origini egiziane parallelamente alla circoncisione maschile raffigurata in alcuni rilievi della tomba egiziana di Ankh-Ma-Hor (sesta dinastia, 2340-2180 a.C.). A documentare l'esistenza di queste due pratiche fu Erodoto, secondo il quale l'escissione genitale femminile veniva praticata oltre che dagli Egiziani anche dai Fenici, dagli Ittiti e dagli Etiopici. Storicamente non esistono, comunque, evidenze che dimostrino una connessione tra la religione e la diffusione delle MGF.

È, invece, probabile che la sua diffusione sia da ricondurre a pratiche tribali che hanno nella costituzione dell'identità di genere, dei rapporti maschili e femminili, la propria definizione sociale come una forma simbolica ma anche materiale del passaggio definitivo della ragazza dall'età della fanciullezza a quella adulta, fase con la quale diventa effettivamente una donna attraverso la manipolazione fisica del corpo.⁴ Questa manipolazione fisica costringe le bambine ad una modifica dei movimenti del corpo, a causa delle ferite subite, nuova condizione che le induce ad assumere una andatura lenta e flessuosa.

Quando si riflette sulle motivazioni che sono alla base del persistere delle MGF, si tende a collegare la problematica come conseguenza di una cultura patriarcale che impone alle donne tale pratica. È, invece, interessante osservare che si tratta di una ritualità complessa e segreta che si trasmette di madre in figlia, da generazioni ad altre generazioni di donne.⁵ Secondo l'antropologa sierraleonese Fuambai Sia Ahmadu, in un saggio intitolato *Rites and Wrong: an insider/outsider reflects on power and excision*, afferma che alcune donne sottoposte all'escissione, avrebbero assunto una visione essenzialmente negativa con conseguente timore ad attuarla, in quanto hanno interiorizzato il messaggio occidentale sulla pratica, tanto da essere indotte «a lamentarsi della mancanza del clitoride generando così frustrazione».⁶

Alla base di questa tesi, verrebbe spiegata che l'immagine negativa delle MGF sarebbe da imputare alla cultura occidentale, la quale individua le pratiche mutilatorie criticamente attraverso il suo punto di vista, non alla pratica in sé, che molte donne accettano di perpetuare.⁷ Il termine MGF sarebbe per lo più un'espressione fondata su canoni occidentali.⁸

Questa espressione non viene, in effetti, adoperata nemmeno da quelle donne che ad esempio prendono le distanze da tale pratica. Le somale, si riferiscono alla mutilazione con il termine cucitura, dove l'enfasi è sul cucire o sul chiudere che preserva l'illibatezza, a differenza per noi che associamo le MGF al peggiorare, menomare, deformare e asportare parti genitali.⁹ Di converso, il significato culturale che le MGF hanno nei paesi dove vengono praticate è quello di una forma di intervento estetico, che serve a migliorare il corpo della donna eliminando il clitoride, identificato con la parte maschile dei genitali femminili e, nel caso dell'infibulazione, a togliere le parti molli residuali, al fine di ridefinire il profilo estetico fondato su un canone di bellezza e purezza socialmente accettato dalla comunità.¹⁰

All'interno delle comunità tribali viene accettata non solo la credenza che la manipolazione e l'eliminazione dei genitali siano utili per un aumento della bellezza nelle donne, ma, addirittura, che il clitoride produca sostanze sgradevoli e dal cattivo odore e, dunque, le forme di escissione possono essere collegate a una questione di igiene e pulizia. In una prospettiva sociologica, invece, si può affermare che le MGF rappresentano un rito di passaggio, una transizione, un cambiamento della bambina a donna finalmente pronta al matrimonio. Questo processo dapprima privato che coinvolge solo le donne che la praticano e la ragazza che la subisce, diventa in seguito collettivo, in quanto ad operazione conclusa vi è il riconoscimento sociale dell'intera comunità.

L'argomento del rito è dunque considerato fondamentale, sia all'interno dei rapporti intra-familiari sia nell'intera comunità, in quanto rappresenta una condizione definitiva che rende una donna effettivamente tale. Le MGF che nelle società tribali hanno il significato di passaggio obbligatorio all'età adulta e dell'accettazione sociale della ragazza, viene individuata anche attraverso specifiche denominazioni linguistiche. La più comune *okukyàlira ensiko* fa riferimento alla boscaglia dove avviene il primo intervento, da parte della zia paterna, la *ssenga* e della *jaja*, la nonna.

È così che, una volta terminata l'operazione la ragazza diventa vera donna, ovvero *baganda*, termine che sta per donna accogliente e rispettosa per il futuro marito.¹¹

La pratica mutilatoria viene quindi individuata come rito di passaggio, che demarca il ruolo sociale tra una donna sottoposta alla modifica dei genitali e che ha ottenuto il riconoscimento da un lato, e la stigmatizzazione di una donna non ancora modificata o trasformata e che risulta essere priva dello *status* sociale atto all'aver accesso all'istituzione del matrimonio, dall'altro.

MGF: costruzione dell'identità di genere

Considerando che molte donne di religione islamica vengono sottoposte alla pratica mutilatoria genitale, non vi è nessun fondamento storico o culturale che motivi un qualche collegamento tra la pratica e tale religione. Le MGF, infatti, possono essere praticate anche su donne di religione ebraica o cristiana o che appartengono alle cosiddette religioni animiste.¹²

Le MGF sono da individuare come un atto obbligatorio, che determina le relazioni e gli scambi sociali su cui l'intera comunità definisce il proprio assetto istituzionale. Il loro radicamento, soprattutto nelle società africane, si spiega antropologicamente, come ritualità complessa di pratiche che hanno la loro definizione simbolica nella costruzione dell'identità di genere e nell'appartenenza etnica. In tal senso, la relazione sociale e comunitaria si stabilisce a partire dal significato che il corpo assume e che, pertanto, è suscettibile di miglioramento. Le MGF diventano quindi strumenti di costruzione identitaria.¹³

«La costruzione di un Sé nettamente differenziato tra uomo e donna e incarnato in corpi diversi non è ovviamente qualcosa che si verifica solo in Africa».¹⁴ Difatti, «con sfumature che variano l'una dall'altra, ogni società trasforma la sessualità biologica in una costruzione culturale differenziando il maschile dal femminile per decidere delle rispettive appartenenze di genere».¹⁵ In quest'ottica, le MGF sono lo strumento simbolico del passaggio di *status* sociale, in quanto incidendo materialmente sul corpo, orientano al contempo, l'appartenenza di genere.

Alla luce di questa osservazione, la prospettiva della costruzione soggettiva del corpo, è correlata al concetto del corpo come di un testo leggibile, sul quale possono essere scritti diversi significati e valori condivisi e riconosciuti dai soggetti della comunità. Pertanto, la costruzione dell'immagine corporea è connessa non solo alla storia del singolo individuo, bensì all'elemento sociale che incide su di esso.¹⁶

È da sottolineare, inoltre, che le MGF rappresentano un elemento cardine per l'accesso al matrimonio in Africa, in quanto contribuiscono nel regolare le risorse e la rete delle relazioni sociali. Il matrimonio in Africa non è altro che una unione fondata su un contratto stipulato tra due famiglie, le quali decidono l'ammontare della ricchezza della ragazza, che lo sposo ha l'obbligo di versare alla famiglia della futura moglie. Dal momento che il prezzo della sposa è anche riferito alla condizione di purezza e di fertilità, risulta che la funzione delle MGF è strettamente connessa alla salvaguardia della castità delle donne e alla procreazione della prole.¹⁷

L'evento della mutilazione viene interiorizzato dalle donne passivamente, sin dall'infanzia, in quanto resta celato nell'ambito del privato familiare, nel senso che esse dopo averla subita, non ne parlano volentieri, forse anche per il trauma e il dolore fisico ed interiore che le accompagnerà per il resto della vita. Tuttavia, la mutilazione è considerata una tappa necessaria sia a livello individuale che a livello socio-culturale. È importante quindi comprendere, quanto il significato del corpo sia aderente al contesto storico di riferimento e alle rappresentazioni culturali e normative.

In tal senso, i comportamenti, la fisiologia e la morfologia del corpo vengono a delinarsi come risultati dell'organizzazione sociale. Le MGF vengono dunque effettuate alle donne per ragioni identitarie e culturali, o per motivi sociali che prescrivono il controllo della sessualità delle donne, le quali devono arrivare illibate al matrimonio, evitando un eventuale adulterio connesso a un desiderio femminile non adeguatamente controllato. Da questo punto di vista, il corpo per il soggetto è «crocevia tra interiorità ed esteriorità ed il mezzo di comunicazione intersoggettiva».¹⁸

La dimensione corporea diventa il luogo in cui si definisce la storia individuale del soggetto, in quanto l'individuo interiorizza la propria cultura mediante il corpo che, al contempo, costruisce l'identità personale e sessuale nel suo rapportarsi con i membri del gruppo sociale. Nel rapporto Io-Altro, si costituisce l'incontro identitario e psico-sessuale del soggetto con l'altro individuato come differente da noi, ma anche come complementare. Detto ciò, le MGF si riferiscono a un preciso ordine simbolico radicato culturalmente e

nell’espressione corporea, quale parte di un meccanismo di inclusione ed esclusione sociale che viene condiviso proprio dalle donne.¹⁹

Note

1. Cfr., Morrone. A. “et. al”, *Sessualità e culture. Mutilazioni genitali femminili: risultati di una ricerca in contesti socio-sanitari*, a cura di Aldo Morrone e Alessandra Sannella, Franco Angeli, Milano, 2010, p. 34.

2. Cfr., UNICEF, *Cambiare una convenzione sociale dannosa: la pratica dell’escissione/mutilazione genitale femminile*, p. 9, disponibile all’indirizzo <<http://www.unicef-irc.org/publications/pdf/fgm-i.pdf>> il 30/11/2015.

3. Cfr., *Linee guida destinate alle figure professionali sanitarie nonché ad altre figure professionali che operano con le comunità di immigrati provenienti da paesi dove sono effettuate le pratiche di mutilazione genitale femminile per realizzare una attività di prevenzione, assistenza e riabilitazione delle donne e delle bambine già sottoposte a tali pratiche*, p. 6, disponibile all’indirizzo <http://www.salute.gov.it/imgs/c_17_pubblicazioni_769_allegato.pdf> consultato il 30/11/2015.

4. Cfr., Primi A. “et. al”, *La condizione della donna in Africa Sub-sahariana. Riflessioni geografiche*, libreriauniversitaria.it., Padova, 2011, p.140.

5. Cfr., *ibidem*.

6. Mmaka V, *The cut. Voci del cambiamento per rompere il silenzio sulle Mutilazioni Genitali Femminili*, Edizioni dell’Arco, Tricase, 2015, p.9.

7. Cfr., *ibidem*.

8. Cfr., Sembè Ne O., *Moolaadé. La forza delle donne*, a cura di D. Colombo e C. Scoppa, Feltrinelli, Milano, 2006, p.64.

9. Cfr., pp. 64-65.

10. Cfr., p. 65.

11. Cfr., Morrone A. “et. al”, *Corpi e simboli. Immigrazione, sessualità e mutilazioni genitali femminili in Europa*, Armando editore, Roma, 2004, pp. 123-125.

12. Cfr., *Corpi consapevoli: MGF e integrazione nello stato di diritto*, a cura di Alessandra E. Forteschi e Oria Gargano, p. 105, disponibile all’indirizzo <http://lnx.befreecooperativa.org/wordpress/wp-content/uploads/2012/03/Corpi_Consapevoli_-_ISTISSS_def.pdf>, consultato il 11/12/2015.

13. Cfr., p. 106.

14. Vegetti Finzi S. “et. al”, *La cura delle donne*, a cura di Rossella Bonito Oliva, Meltemi editore, Roma, 2006, p. 337.

15. *Ibidem*.

16. Cfr., Lombardi L., *Società, culture e differenze di genere: percorsi migratori e stati di salute*, Franco Angeli, Milano, 2005, p. 66.

17. Cfr., AIDOS, *Tahara. Un cortometraggio per promuovere l’abbandono delle mutilazioni dei genitali femminili/escissione*, pp. 13-14, disponibile all’indirizzo < <http://www.aidos.it/files/1264501163Tahara%20guida%20alla%20discussione.pdf>>, consultato il 11/12/2015.

18. Barbieri C. “et. al”, *Il fenomeno delle mutilazioni genitali femminili fra cultura, sessualità e distruttività*, p. 26, in *Rassegna Italiana di Criminologia* Anno V n° 1/2011.

19. Cfr., *ibidem*.

Bibliografia

AIDOS, *Tahara. Un cortometraggio per promuovere l’abbandono delle mutilazioni dei genitali femminili/escissione*, disponibile all’indirizzo < <http://www.aidos.it/files/1264501163Tahara%20guida%20alla%20discussione.pdf>>.

Barbieri C. “et. al”, *Il fenomeno delle mutilazioni genitali femminili fra cultura, sessualità e distruttività*, in *Rassegna Italiana di Criminologia* Anno V n° 1/2011.

Corpi consapevoli: MGF e integrazione nello stato di diritto, a cura di Alessandra E. Forteschi e Oria Gargano, disponibile all’indirizzo <http://lnx.befreecooperativa.org/wordpress/wp-content/uploads/2012/03/Corpi_Consapevoli_-_ISTISSS_def.pdf>. *Linee guida destinate alle figure professionali sanitarie nonché ad altre figure professionali che operano con le comunità di immigrati provenienti da paesi dove sono effettuate le pratiche di mutilazione genitale femminile per realizzare una attività di prevenzione, assistenza e riabilitazione delle donne e delle bambine già sottoposte a tali pratiche*, disponibile all’indirizzo <http://www.salute.gov.it/imgs/c_17_pubblicazioni_769_allegato.pdf>.

Lombardi L., *Società, culture e differenze di genere: percorsi migratori e stati di salute*, Franco Angeli, Milano, 2005.

Mmaka V, *The cut. Voci del cambiamento per rompere il silenzio sulle Mutilazioni Genitali Femminili*, Edizioni dell’Arco, Tricase, 2015.

Morrone A. “et. al”, *Corpi e simboli. Immigrazione, sessualità e mutilazioni genitali femminili in Europa*, Armando editore, Roma, 2004.

Sessualità e culture. Mutilazioni genitali femminili: risultati di una ricerca in contesti socio-sanitari, a cura di Aldo Morrone e Alessandra Sannella, Franco Angeli, Milano, 2010.

Primi A. “et. al”, *La condizione della donna in Africa Sub-sahariana. Riflessioni geografiche*, libreriauniversitaria.it., Padova, 2011.

Sembè Ne O., *Moolaadé. La forza delle donne*, a cura di D. Colombo e C. Scoppa, Feltrinelli, Milano, 2006.

UNICEF, *Cambiare una convenzione sociale dannosa: la pratica dell’escissione/mutilazione genitale femminile*, disponibile all’indirizzo <<http://www.unicef-irc.org/publications/pdf/fgm-i.pdf>>.

Vegetti Finzi S. “et. al”, *La cura delle donne*, a cura di Rossella Bonito Oliva, Meltemi editore, Roma 2006.

IL SENSO DEL SACRO



FENOMENOLOGIA DEL PECCATO ORIGINALE

DANILO CAMPANELLA

Il sacro è un *elemento della struttura della coscienza*, legata allo sforzo compiuto dalla persona per ritrovare la sua origine, attraverso una visione del mondo, della vita e della storia che abbia un significato più ampio, che non finire in se stessa. Il più antico tentativo di ritrovare questa origine si trova nei testi sacri delle grandi religioni. Tuttavia, il senso del sacro é legato, soprattutto nella tradizione giudaico-cristiana, al tema della ribellione, della colpa, in una parola sola del *peccato*. Non un peccato qualunque, ma il primo.

Nel creare l’uomo, colui che conosciamo come « Dio » lo costituì in uno stato di santità e giustizia, offrendogli la grazia di un’autentica partecipazione alla sua vita divina (cfr. Catechismo , 374, 375). Così la Tradizione, nel corso dei secoli, ha descritto la vita dell’uomo nel Giardino di Eden, un luogo di comunione tra il Creatore e le sue creature « fabbricate » a immagine e somiglianza del Padre. La creazione non è “neutra” rispetto alla comunione con il Creatore, ma è orientata ad essa. Gli uomini erano liberi, erano « nudi » e non ne provavano vergogna. Non avevano bisogno di lavorare, e godevano dei frutti che la terra produceva da sé, senza bisogno di alcun artificio.

La Scrittura parla di una guerra intercorsa precedentemente, tra il Creatore e alcuni suoi messaggeri, in principio buoni, perché in piena comunione col suo volere, poi ribellatisi a lui e quindi caduti in disgrazia. A questo primo « incidente » ne segue un secondo, quello degli uomini, tentati dal Nemico del Creatore ; essi subirono l’influenza di chi è «omicida fin da principio [...] e padre della menzogna» (Gv 8, 44). Per secoli la teologia giudaico-cristiana si é incentrata sul tema della redenzione annessa alla logica

conseguenza di un errore che, in senso morale, viene chiamato « colpa ». Come lavarsi ha utilità se si é sporchi, cosi' redimersi ha senso soltanto se prima si é colpevoli, se ci si é « sporcati », avendo poi bisogno di essere ripuliti. L'impossibilità di poter giudicare il prossimo, elevandosi a giudice, sta nel Nuovo Testamento proprio in quella certezza per cui nessuno é senza peccato e, per questo, non può scagliare la « prima pietra ».

Il tema della colpa originaria era così pressante nella cultura religiosa mondiale che ha abbracciato più di un monoteismo, compenetrando il nostro senso del sacro e dandogli una nuova direzione psicologica e teologica. È così forte nella religione cristiana che, ad ogni battesimo, il sacerdote cita il tema della colpa, rassicurando i genitori che col battesimo il loro bambino abbraccia Cristo: colui che, col suo sacrificio, aveva liberato il mondo dal peccato delle origini, a cui sono legati i nostri antenati biblici Adamo ed Eva. Ma non solo. L'argomento del peccato originale è un tema cardine del catechismo, delle predicazioni della Chiesa, degli approfondimenti dottrinali, delle riflessioni di mistici e teologi. Da alcuni decenni, però, questo argomento si é sempre più defilato, non soltanto nelle riflessioni durante il culto, ma anche nei momenti cerimoniali.

Al contrario di Lutero, fedele a un'interpretazione letterale dell'Antico Testamento, che sosteneva una libertà dell'uomo che rimane annullata, e che in tutto ciò che fa c'è il peccato, il Concilio di Trento (1546) ha riconosciuto la rilevanza del battesimo, a livello ontologico, che cancella il peccato originale, pur rimanendo le sue conseguenze. Ma l'uomo è libero nei suoi atti e può guadagnare meriti mediante le opere buone, grazie a un battesimo che cancella realmente il peccato originale (cfr. Catechismo, 405). Il Concilio non decretò che l'uomo fu creato nella grazia di Dio, ma stabilito, evitando la confusione di natura e grazia che, come avrà da spiegare Tommaso d'Aquino, l'una é cio' che siamo, l'altra é ciò che volgiamo essere: l'azione divina unita alla nostra libertà d'azione.

Per secoli, e ancora oggi, gli studiosi hanno dibattuto sul monogenismo e sul poligenismo dell'essere umano. Dal punto di vista rivelativo, il poligenismo non si concilia con la Rivelazione sul peccato originale (cfr. Pio XII, Enc. Humani Generis , DH 3897), poiché nella תישארב si parla, appunto, di una coppia di progenitori. Nondimeno, si parla anche di altri uomini, presso cui Caino si sarebbe rifugiato, dopo il primo fratricidio della storia. Entrambi i casi si riallacciano al tema della creazione vista sotto un'ottica evolutiva o creazionista. Le due teorie sono entrambe corrette, rivelano la verità sulla nostra origine, per altro già ben documentata nell'Antico Testamento.

Non cambia, però, l'imbarazzo che oggi attanaglia molti credenti, sempre meno convinti di essere figli di un peccato originante e carichi di un peccato originato: impuri in ogni caso. A mio parere l'aver mal compreso, seppur parzialmente, e l'aver dimenticato il tema del peccato originale, é stato non soltanto un grave danno per le religioni, ma anche tutta la cultura « filosofica » successiva, confondendo quindi la differenza fra colpa e senso di colpa, fra danno e rammarico del danno. Fondendo i due temi assieme, non esiste più colpa e, quindi, nessun danno. La portata di queste conseguenze é enorme.

Ma torniamo per un attimo ai nostri progenitori mitologici (nel senso nobile del temine), il primo uomo e la prima donna. Cosa successe quando mancò loro la fiducia nel Creatore, dando ascolto all'« estraneo »? Ebbero accesso alla formula della consapevolezza, ma non fecero in tempo ad accedere a quella della lunga vita. I due alberi erano entrambi nel giardino, e il loro frutto non poteva essere colto dall'uomo perché:

תומת תומ ונממ ךלכא סויב יכ ונממ לכאת אל ערו בוט תעדא ׳עמז

« *Ma dell'albero del discernere il bene, ed il male non mangiare; perocchè, qualora tu ne mangi devi morire* » (Torah, Genesi 2,17).

La coppia di uomini ebbe accesso a quell'albero (non si parla di mela, né di altro) e ne mangiarono il frutto. I loro occhi, in senso metaforico, si aprirono.

« *Udirono il rumore del Signore Yahwèh, camminante pel giardino dalla parte del giorno; e 1'uomo e la sua moglie, per timore del Signore Yahwèh, si nascosero tra gli alberi del giardino* ». (Torah, Genesi 3,8).

Il creatore, tuttavia, non li uccise, ma anzi gli diede dei vestiti, perché erano nudi ed evidentemente incapaci di indossare altro se non foglie d'albero per nascondere le pudenda:

משבליז רוע תונתכ ותשאלו סדאל סיהלא הוהי שעיו

“*Il Signore Yahwèh fece ad Adamo ed alla sua moglie tonache di pelle, e li vestì* ». (Torah, Genesi 3,21).

« *Il Signore Yahwèh disse: Ecco, l'uomo è divenuto quasi uno di noi, discernendo il bene ed il male; ora non vorrei che porgesse la mano, e prendesse anche dell'albero della vita, e ne mangiasse, ed avesse a vivere sempre. Il Signore Yahwèh lo mandò fuori del giardino di Eden ...*” (Torah, Genesi 3,22-23).

סלעל יחו לכאו סייחה ׳עמ סג חקלו ודי חלשי-ןפ התעז ערו בוט תעדל ונממ דחאכ היה סדאה ןה סיהלא הוהי רמאיו (3:22)

סשמ חקל רשא המדאה-תא דבעל ןדע-ןגמ סיהלא הוהי והחלשי (3:23)

Il Creatore decide quindi di lasciare agli insubordinati le conseguenze della loro scelta: viene fatta la loro volontà. Essi cominciano a provare fatica, dolore e frustrazione. Vivevano in un giardino appositamente creato da Yahwèh ed in cui erano stati messi (e nel quale lo stesso Yahwèh passeggiava), ma ora vanno « fuori » da quel luogo. Si ritrovano, senza alcuna protezione, a doversela cavare da soli.

Una colpa così grande, quella dell'Uomo, da non aver altra punizione sen non quella di lasciarlo a se stesso, com'egli voleva farsi creatore, sul consiglio del Nemico. Come allora, l'uomo postmoderno rifiuta di avere colpe e quindi che vi sia bisogno di rimediarsi: é creatura e creatore al tempo stesso, avulso ad un dio che lo giudichi ed a una religione che lo indottrini. Dio é morto, secondo il filosofo Nietzsche, perché colpa e senso di colpa coincisero e, rifiutate dall'uomo, non si poté che rifiutare anche il dio stesso che le rappresentava. Fu la morte del senso del sacro, la de-sacralizzazione della vita, della storia e del tempo, che continuiamo, soltanto simbolicamente, ad indicare come « avanti Cristo » e « dopo Cristo ».

Nell'Islam, la salvezza viene dall'unico Dio, Colui che è stato annunciato dai profeti e che rappresenta l'unica verità; Egli, per mezzo della sua misericordia, può perdonare ogni persona che sia sinceramente pentita dei suoi errori se nel frattempo abbraccia la fede dell'Islam, la sua legge scritta nel Corano e il suo Profeta. Tutti quelli che sono vissuti prima della venuta del profeta Muhammad non sono condannati, perché ad ogni nazione venne inviato da Dio un profeta di riferimento, che preparasse i popoli alla venuta dell'unica legge, quella islamica. In tal senso, il giudaismo e il cristianesimo sarebbero stati due passaggi necessari. Coloro che non hanno conosciuto il Corano, ma hanno vissuto secondo i comandamenti della sua Legge, osservati dai popoli « del Libro » saranno salvati. Anche i bambini neonati, ad esempio, morti nella loro innocenza, sia dei musulmani che dei miscredenti, potranno godere del Paradiso dopo la morte, grazie all'infinita giustizia di Dio:

«Chi segue la retta via, la segue a suo vantaggio; e chi si svia lo fa a suo danno; e nessuno porterà il peso di un altro. Non castigheremo alcun popolo senza prima inviar loro un messaggero.»(Corano 17:15)

لوسر شعبن يتح نيبدعّم أنّك أمّو ىرّخاً رزوّ ةرذأو رزّت آلو أهّي لّع لضي أمّنإف لّض نّمّو ِسُفّنل يّدتهّي أمّنإف ىّدتهإ نّمّ

Per quanto riguarda il peccato originale, il Corano racconta che Adamo si pentì, e Dio rivelò a lui le parole con cui pentirsi:

مّيحّرلأبأوتلاؤهُهّنإهّيلّع باتّف تآملك ّوبّر نّمّ مدآ ىّقلت

«*Adamo ricevette parole dal suo Signore e Allah accolse il suo [pentimento]. In verità Egli è Colui che accetta il pentimento, il Misericordioso.*» (Corano 2:37)

Attraverso l'accettazione di Dio del pentimento, il primo uomo biblico venne purificato del peccato che commise. Nel Corano Dio ascrive a Se stesso l'attributo della misericordia e del perdono, sottolineando che la Sua Misericordia perfetta è ben rappresentata dai suoi molti nomi: come il Perdonatore, il Misericordioso:

مّيحّرلأرؤفّلأؤهُهّنإاعيمّج بّونذلا رّفغّي هللا نّإهللا إمّمّجر نّمّ اوطنّقت آل مّوسّفنآ ىّلّع اوّفّرْسآ نيذّلا يدآبعإي لّقى

«*Dì: 'O Miei servi, che avete ecceduto contro voi stessi, nonperate della misericordia di Allah. Allah perdona tutti i peccati. In verità Egli è il Perdonatore, il Misericordioso.*» (Corano 39:53)

Se una persona contravviene alla legge di Dio, tutto quello che deve fare è pentirsi sinceramente: Adamo ha peccato, ma questo è stato cancellato attraverso il di lui pentimento.

Nel Corano vi è anche un passaggio interessante, che rivela ciò che avvenne tra gli angeli quando Dio annunciò la creazione degli esseri umani che, tuttavia, nella libertà e nell'imperfezione avrebbero peccato:

نّومّلعت آل أمّ مّلّعإ نيذّلا لّاق كلّل سّدقّنوّ كدّمّحبّ حبّسبّنّ نّحّنوّ ءآمّددلأليفّسّيوّ أهّيفّ دّيسّفّي نّمّ أهّيفّ لّعّجتآ اولّاقّ ؤفّي لّخ ضرّآلا ىّف لّعّاج يّذّل ؤكّيتآلّملل كّبّر كآقّ ذّآو

«*E quando il tuo Signore disse agli Angeli: «Porrò un vicario sulla terra», essi dissero: «Metterai su di essa qualcuno che vi spargerà la corruzione e vi verserà il sangue, mentre noi Ti glorifichiamo lodandoTi e Ti*

santifichiamo?». Egli disse: «*In verità, Io conosco quello che voi non conoscete.*» (Corano 2:30)

Nel Corano il peccato di Adamo non passa, ovviamente, come nella tradizione cristiana, attraverso una macchia che si toglie soltanto col battesimo o con una formula d'accettazione della legge di Dio.

I Profeti non hanno accennato direttamente alla questione del peccato originale come di un qualcosa che sarebbe stata tramandata nelle generazioni a venire. La nozione di «peccato originale» è stata introdotta da Paolo di Tarso e, successivamente, esposta dai teologi cristiani. Attraverso i concili, è stata poi accettata, per tradizione.

Il concetto di *peccato originale* non ha fondamento nelle scritture precedenti, considerate come divine dal cristianesimo. Nessuno dei Profeti prima di Gesù era noto per aver predicato questo concetto, piuttosto, la salvezza è stata ottenuta attraverso la fede in un Unico Dio e l'obbedienza ai Suoi comandamenti, predicata da tutti i profeti dell'Antico Testamento, incluso il Profeta dell'Islam, Muhammad, nel grande monoteismo successivo a quello giudaico-cristiano.

Si viene salvati solo se si è perduti. Un uomo che non crede di aver bisogno di salvezza, è totalmente introflesso su se stesso, avulso a qualsiasi trascendente e, quindi, su di una fondazione sacrale dell'esistenza. Il senso del sacro non può esservi, quindi, senza una concezione metafisica che si forma nel nostro percorso interiore, come uomini e donne operanti del mondo. E probabilmente le nevrosi hanno origine dalla mancanza del senso del sacro, dall'incapacità (o il rifiuto) di scegliere fra la vita e la morte, fra l'infinito e il finito, Gesù e Barabba, Dio o il mondo.

La rimozione dei significati e dei significanti del « peccato originale » ha diviso l'Uomo (non a caso Satana, oltre che il Nemico, è Colui che divide), trasformandolo in un essere sconosciuto a se stesso, schizofrenico, disadattato, insicuro ed eternamente frustrato.

Far coincidere il senso di colpa con la colpa, significa gettare sia il problema che la sua percezione, credendo che, eliminata la seconda, si elimini il primo: equivale a credere che, eliminando il dolore (ad esempio con un'aspirina), si elimini il male, credenza non poco diffusa nella nostra quotidianità, in cui le aspirine si sprecano, ma i problemi rimangono.





RIVISTA DI SCIENZE SOCIALI

riviste scientifiche Anyur area 13
autorizzazione del Tribunale di Foggia n.3/11 del 30/12/2010